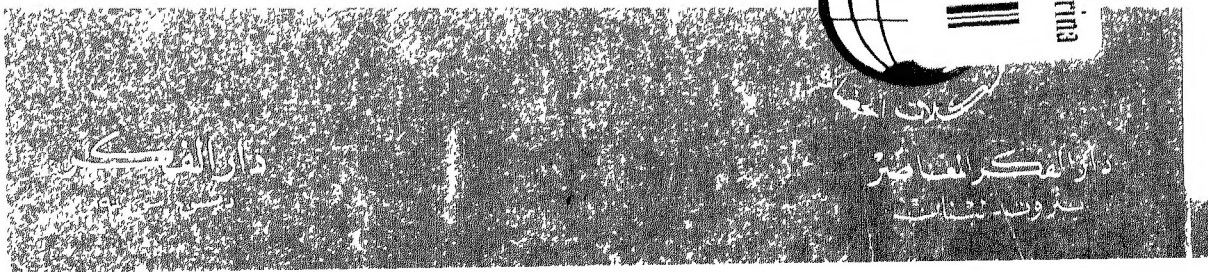


مالك بن نبي

القضايا الكبرى

بإشراف
مؤسسة مالك بن نبي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القضاياء الكبرى

مالك بن نبي

مشكلات الحضارة

القضايا الكبرى
بارعي

بإشراف
ندوة مالك بن نبي

دار الفكر
دمشق - سورية

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

الكتاب ٩٢٥
الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م



جميع الحقوق محفوظة لدار الفكر بدمشق ، بإذن من الأستاذ عمر مسقاوي
يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير ، كما يمنع
الاقتباس منه ، والترجمة إلى لغة أخرى ، إلا بإذن خطي من
دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر بدمشق

الصف التصويري : دار الفكر بدمشق
طبع في لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

في عام ١٩٧١ ، ترك أستاذنا مالك بن نبي ، رحمه الله ، في المحكمة الشرعية في طرابلس لبنان ، وصية سجلت تحت رقم ٦٧/٢٧٥ في ١٦ ربيع الثاني ١٣٩١ الموافق ١٠ حزيران ١٩٧١ ، وقد حملني فيها مسؤولية كتبه المعنوية والمادية .

وتحملاً مني لهذه الرسالة ، ووفاءً لندوات سقتنا على ظمأ صافي الرؤية ، رأيت تسمية ما يصدر تنفيذاً لوصية المؤلف بـ (ندوة مالك بن نبي) .

وهي مشروع بطرحه كنواة لعلاقات فكرية ، كان رحمه الله يرغب في توثيقها .

وإنني لأرجو من أصدقاء مالك وقارئيه ، مساعدتنا على حفظ حقوق المؤلف في كل ما ينشر بالعربية أو الفرنسية مترجماً من قبل المترجمين أو غير مترجم . فقد حملني ، رحمه الله ، مسؤولية حفظ هذه الحقوق ، والإذن بنشر كتبه . فإن وجدت طبعات لم تذكر فيها إشارة إلى إذن صادر من قبلنا ، فهذه طبعات غير مشروعة ، ونرجو إبلاغها عنها .

طرابلس لبنان ١٨ ربيع الأول ١٣٩٩
١٥ شباط (فبراير) ١٩٧٩

عمر فاوي

هذا الكتاب :

بقلم : عمر كامل مسقاوي

تقدّمه إلى القارئ تحت عنوان (القضايا الكبرى) . لم يكن هذا العنوان من اختيار بن نبي وإنما وقع في يدنا عرضاً طبعة باللغة الفرنسية تحت عنوان (Les grands thèmes) ، أصدرها بعض تلاميذ بن نبي في الجزائر عام ١٩٧٦ م ، وقدّم له وعلّق عليه الأستاذ نور الدين بوقروح بتكليف من السيد عمر بن عيسى .

وحينما اطلعنا على مضمون هذا الكتاب باللغة الفرنسية ، وخصوصاً مقدمته لفت نظرنا ذلك الاهتمام الكبير بفكر بن نبي ، والذي يعكس المكانة اللائقة التي احتلتها أفكار بن نبي لدى الشباب .

ثم تبين لنا أن (القضايا الكبرى) هذه اشتملت على فصول خمسة : الثلاثة الأولى منها نشرت عام ١٩٦٤ م باللغة الفرنسية ، وترجمت تحت عنوان (آفاق جزائرية : للحضارة ، للثقافة ، للمفاهيمية) .

ترجمها الأستاذ الطيب الشريف ، وأصدرتها مكتبة النهضة الجزائرية .

أما الفصلان الأخيران ، فقد صدر الرابع منها (الديمقراطية في الإسلام) ضمن سلسلة محاضرات بعنوان (تأملات) أصدرتها دار الفكر بدمشق ، والفصل الخامس صدر مستقلاً في كتيب تحت عنوان (إنتاج المستشرقين) .

وإذ نحن في صدد إعادة نشر مؤلفات بن نبي فقد أغرتنا فكرة الطبعة

الفرنسية التي صدرت تحت عنوان (Les grands thèmes : القضايا الكبرى) لكي نعيد طبع سائر هذه المقالات تحت هذا العنوان ، وبذلك يدخل كتاب (آفاق جزائرية) ضمنها للاعتبارات التالية :

الاعتبار الأول : أن عنوان آفاق جزائرية يوحي بأنه يطرح مشكلة خاصة بالجزائر فيما هو فكر بن نبي ، يتناول مشكلة الحضارة في العالم الثالث عموماً .

فعبارة (القضايا الكبرى) بدت لنا أكثر اتفاقاً مع توجهات بن نبي ، لأنها تشتمل على تحديد منهجي للمفاهيم التي تناولتها هذه المحاضرات المجموعة بين دفتي الكتاب .

الاعتبار الثاني : أن هذه الطبعة الصادرة بالفرنسية تشتمل على المحاضرات الخمس التي تترابط فيما بينها وحدة المنهج الفكري لمالك بن نبي .

إذ أنها تناولت مفاهيم الحضارة والثقافة والأيدولوجية ، بما ينسجم مع طرح بنية فكرية وسلوكية تتصل بأصول الحضارة الإسلامية ومكوناتها الاجتماعية ، التي شرحها في المحاضرة الرابعة تحت عنوان (الديمقراطية في الإسلام) . ثم جاءت هذه المجموعة تتحدث عن المدى الذي صاغته الحضارة الغربية في تكوين الفكر والثقافة في مجتمعنا الحاضر عبر (إنتاج المستشرقين) . وبذلك ترسم فكرة بن نبي في تحديد مشكلة الحضارة التي لا بد لنا في حلها من أن نطرح القضايا المرتبطة بفعالية البناء ، وأن نُقَوِّم جهود المستشرقين الذين ألهموا فكر النخبة فينا ، ونضعها في إطار الصراع الفكري الذي من خلاله تعامل العالم الاستعماري مع العالم الثالث ، تعامل استغلال لموارده واسترخاء في إرادته .

الاعتبار الثالث : أن الطبعة الفرنسية اشتملت على تقديم يشير بوضوح إلى

نضوج فكر بن نبي في مدارك الشباب الجزائري المثقف ، وذلك مؤشراً لبدء من دفعه إلى المدى الذي يؤهل فكر بن نبي ليكون منطلق الفكر والرؤية في جيل الشباب الذي لا يزال منغمساً في فوضى الاتجاه وضبابية الرؤى وابتسار الحلول .

فالمقدمة التي وضعها الأستاذ بوقروح قد طرحت المشكلة في عمقها الحاسم ، ومن أجل بناء رؤية تعيد صياغة فكر النهضة عبر جيل لا يستطيع أن يتجاهل طويلاً كما قال الأستاذ بوقروح مالك بن نبي .

وأمام هذه الرؤية التي طرحها مقدم الكتاب والمعلق عليه نجد لزماً ، أن يطلع القارئ العربي على هذه الآفاق التي تضع فكر بن نبي في موقعه الملائم .

الاعتبار الرابع : إزاء هذه الاعتبارات رأينا من المفيد للقارئ العربي أن يدرك المرامي البعيدة التي طرحها بن نبي في مختلف كتبه ، والتي تتمحور حول محور واحد هو مشكلة الحضارة ، وقد تضافرت في هذه المحاضرات الخمس حيث أقيمت الثلاثة الأولى منها في الجزائر عام ١٩٦٤ م ، إثر عودته إليها بعد الاستقلال مفعماً بالأمل في بناء دولة الاستقلال بعد أن تحقق استقلال الدولة .

ولا نحب في هذه المقدمة أن نشير إلى الإحباط الشديد الذي أحاط ببن نبي حين ساهم كمدبر للتعليم العالي في الجزائر ، مما نجد صده في مجموعة المقالات التي نشرها في مجلة (La revolution africaine) خلال عقد الستينات كما نجده في كتبه التي صدرت في تلك الحقبة ، وبالأخص كتاب (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي) .

لكننا وأمام هذا التجاهل الذي كان الأشد على نفسه ، نرى في بادرة الشباب الجزائري عزاء لفكر بن نبي الذي لا يزال لاعتبارات تتصل بالصراع الفكري في البلاد المستعمرة يُسام الإغفال من مخططي الثقافة ويُلقى على فكره ستارٌ كثيفٌ يحول بين الأجيال والمنهج الفاعل في بناء نهضتها .

مالك بن نبي وقد مضى على وفاته سبعة عشر عاماً لا يزال يفتقده شبابنا المعاصر في ظلمة الشتات الفكري ، ولكننا نرقب في هذه الظلمة أشعة اهتمام وإعجاب نراها في بعض المقالات والدراسات ، وإن كانت لم تشكل حتى الآن تياراً فاعلاً في خطى المستقبل .

ففكر بن نبي لا يزال ينادي الجيل من مكان بعيد ، لكنه يقترب رويداً رويداً كلما استفحلت في عالمنا الهزيمة . فما كان غريباً على فهم القارئ من طروحات بن نبي في زمن الرومانسية المتفائلة التي ضجّ بها عالمنا منذ الخمسينات ، بدا اليوم أقرب إلى إدراك الجيل ، الذي أطبقت من حوله الآفاق وبات وجهاً لوجه أمام مخاطر الاجتياح الإسرائيلي ، والتخلي العالمي عن قضاياه ، في ظل التوافق الدولي .

فبن نبي إذا كنا قد جحدناه في حياته أباً يرسم لنا شروط النهضة الفاعلة المستلهمة خطى الحضارات وتعاقبها ؛ فإننا وكلما أفلسنا بالشعارات الرائجة في سوق العالم الغربي المعاصر نقرب من ذلك اليوم الذي يثرينا ميراثه بفعالية الإنجاز وسلامة الاتجاه .

هذا الكتاب الذي يضم مجموعة محاضرات نشرت ثلاث منها في كتاب (آفاق جزائرية) ، يحتوي على سائر المقدمات والتعليقات التي تضمنها ذلك الكتاب ترجمة (الطيب الشريف) ، ثم إنه يحتوي على سائر المقدمات والتعليقات التي تضمنتها الطبعة الفرنسية التي يأتي هذا الكتاب ترجمة لها .

وسوف نشير إلى تعليقات آفاق جزائرية التي نوردها أولاً ، ثم نردفها بتعليقات الطبعة الفرنسية بإشارة ط. ف أي الطبعة الفرنسية . وإنني أشكر الدكتور بسام البركة الذي قام بمجهود كبير في ترجمة تعليقات الطبعة الفرنسية وساهم في تحقيقها .

عمر مسقاوي

طرابلس ١٩ رمضان ١٤١٠ هـ

١٤ نيسان ١٩٩٠ م

مقدمة الطبعة الفرنسية

ترجمة عمر كامل مسقاوي

كان جيلي في الثانية عشر من العمر حين أزف الاستقلال .

واليوم إذا كان لم يعد على مقاعد الجامعة فهو مع ذلك يستفيق كل صباح على صوت النفير ليقدم التحية في وقفة انضباط ، للعلم الوطني ساعة رفعه .

وإذا كان لم يعد في المدرجات ، أو في ثياب العمل ، يُصَادَفُ في المصنع ، في حقل ، أو هو منتظم لَتَوَّه في مشروع عام ؛ إلا أنه حيث يوجد ، فهو يعبر عن قوة الإرادة في الجزائر ، يتعلم فن العيش في حياة وطن ، وهو ممتلئ بالتعاون .

إنه الآن جاهز لحمل رسالة .

عبر الماضي وفي أماكن أخرى من المعمورة أعطيت أجيال أخرى منحة نادرة ، ساقتها العناية الإلهية المسيرة للعالم ، حين جاءت إلى الوجود في اللحظة التي يبدو فيها أن شيئاً ما مخيفاً ، يأتي ليزحزح مركز الاستقطاب والثقل ، في توازن النشاط الإنساني في العالم .

تلك فرصة فائقة أن تجد نفسك بين الأحياء في اللحظة الحاسمة حين تستعد الإنسانية لتشهد تجديداً ، ولادة ثانية كالتّي عرفت في منعطفات التاريخ حين تتوارى سريعاً حضارة لتظهر من جديد حضارة في حلّة جديدة .

لطالما قيل ، إن هنالك الإنسان وليس الإنسانية . ولزيد من الإيضاح ،

ففي ظل الإمبراطورية الرومانية مثلاً ، فالإنسانية لم تكن جميع الشعوب المعروفة ، بل النخبة المنتقاة . وبالطريقة نفسها في القرن التاسع لم يكن للإنسانية مفهوم غير ذلك الجزء الإنساني المثبت في الإطار الإسلامي . وهذا ما يفسّر لنا أنه وحتى يومنا الحاضر حين نستدعي معنى الإنسانية نفكر في الجزء الشمالي من البسيطة وليس في القبائل الأسترالية .

فالناس - الجنس البشري - لم يجتازوا يوماً كتفاً بكتف مختلف مراحل التاريخ العالمي . وظلام القرون الوسطى لم يكن شاملاً العالم كله . والقرن العشرون ليس قرن الفضاء لسائر الشعوب .

والشعوب لم تصعد مجتمعة أية درجة . وهي لم تكن جميعها في العالم كله وفي وقت واحد في العلاء .

القرن الحادي والعشرون ، ربما كان هو الذي سوف يستطيع أن يستعمل كلمة إنسانية ، التي لم تكن تشير حتى يومنا هذا ، إلا إلى جزء يسير في الغالب من المجموع الإنساني المسمى (حضارة) ، بيد أن ذلك مشروط مسبقاً بقدرته على محو الفروقات النفسية والثقافية ، فضلاً عن التقنية . تلك الفروقات التي مازالت تجعل الإنسان يضع قدماً في القمر ، وأخرى في جزيرة مجهولة .

☆ ☆ ☆

إن جيلى سيكون من أولئك الذين لا يعدم حصر . والذين سيختون الألف الثاني من التقويم الذي تعبده مختلف الدول الحديثة .

اختتام ألف عام !!

دون أي ارتباط ، أو علاقة ، أو صلة ، بذلك الهذيان التهديدي للألفية ، فإن لدينا يقيناً مؤسساً على مؤلفات تتمتع بنفوذ معترف به ، وعلى إرهابات

الحضارة السائدة ، يسمح بالتأكيد على أنه منذ الآن وإلى عام ألفين ستحدث تحولات عميقة على مستوى الشعوب ، تؤدي لتجديد في أنماط حياة الإنسانية في داخلها كما في خارجها .

وإلى أن يحين هذا ، فإن الظن بأن تغييراً أو انقلاباً يحدث حتماً بطرفة عين ، وفجأة في ساعة الصفر صبيحة عام ألفين هو تفكير صياني .

معطيات هذا الانقلاب ، هي في التطور التاريخي الذي بدأ منذ زمن ليس بقصير . فهل أدرك ذلك جيلي والذي سيعقبه والسابق عليه ؟

إن عصرنا ، يبدي كل أمارات الإرهاق ، والانحلال البطيء . لكن في بعض أجزاء من كوكبنا قوى جديدة تتوقع تنتظر ، وتعمل على سدّ الفراغ عبر أجهزة نفسية معاصرة ابتدعتها عبقريتها . وهذا ما يحدث بشكل رئيسي في الصين ، وفي العالم الثالث ، حيث الجزائر تحتل المركز الذي أهلتها له مواهبها أو إنجازاتها .

إن عصرنا كما قيل ، هو عصر مفصل . إنه الوقت الملائم للتغيير ، للثورة على الصعيد الكوني .

وأمامنا ، كما هو أمام سائر القوى ، التي أشرنا إليها أمان حسب تعبير بن نبي لاثالث لها : رسالة أو خضوع .

﴿ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ ﴾ [عمد ٢٨/٤٧] .

وخطاب القرآن الكريم هذا موجه إلى الشباب المسلم ، العربي ، شباب العالم الثالث ، فمجموع الطاقات الجديدة هي التي ينبغي عليها أن تعيد من جديد صنع عالم مهان مدّل ، في ظله لم تعيش الإنسانية يوماً موحدة وكنية .

لقد سقط الغرب ، إذ بدلاً من أن يستجيب للخطاب الإنجيلي القائل :

« لقد جعلتك لتكون نور الأمم ، لتحمل الخلاص حتى أطراف الأرض »
(أعمال الرسل : ١٣ - ١٤) .

إذا به يبني فوزى كونية حاملاً الحرب والعبودية والاستغلال إلى أقاصي
المعمورة .

وها إن أبناءه انتهوا إلى لعنه ، والهروب منه ، وتدميره مؤكدين نبوءة
أخرى للإنجيل « سيكرهون بعضهم بعضاً . بسبب الفظائع التي ارتكبوها ولسبب
سائر خطاياهم » (قزحيا : ٦ - ٩) .

الغرب يموت ، لكن بغير توبة ضمير ، فهاهي أميركا الكبرى تتهاوى تحت
ضربات موجة إليها من الداخل من (الشباب الغاضب) ، من السود ، ومن
الرأي العام الذي يطرد رئيساً غير نزيه ، ويمنى بالهزيمة في فييتنام .

أما أوروبا ، فلم تعد سوى ظل نفسها فهي قد سقطت من الزمن .
إن قارِع منتصف الليل يقترب في الظلام .

☆ ☆ ☆

يحدث أكثر من مرة في حوليات الفكر ، أن رجلاً عظيماً يمر وهو شبه مغمور
في زمنه ؛ نيتشه عرف الإهانة حين نشر مؤلفاته على نفقته . بينما مرت ستة
قرون قبل أن يعترف لابن خلدون كأب لفلسفة التاريخ (بعض الطروحات
تدعي عكس ذلك ، إذ تعتبره أباً لعلم الاجتماع ، ونحن لانتقد ذلك ، لأننا نرى
فيه ، وإن كان أول عالم اجتماع أكثر من عالم اجتماع . فهو المنشئ للتوقع والرؤية
المستقبلية) .

وفي بعض الأحيان فإن مجرى الأمور في عالمنا يؤدي إلى ظلم وإجحاف
كبيرين عندما لا يبدو الفكر العالي يستأهل بصورة مؤكدة التمجيد بعد الموت .

سنوات ، عقود ، بل قرون يمكن أن تمر قبل أن تأتي مصادفة سعيدة تنفض عنه غبار النسيان .

وهكذا نرى ، أن العبقرية الإنسانية هم طويلاً قبل أن تكتشف حصداً تركه واحد من أبرز وجوهها . أولم تأخذ به علماً من قبل ؟

☆ ☆ ☆

إن جيلي يجب أن يدرك بأنه سادر في التنكر للمفكر الوحيد ، ذي المدى العالمي الذي لم تتجب مثله الأرض الجزائرية .

فأولئك الذين هم من أبناء جيلي ، وبالطبع من أبناء الأجيال الأخرى ، الذين يبدلون أنفسهم للبحث من أجل تكوين الفكر الجزائري لم يعد باستطاعتهم أن يتجاهلوا (مالك بن نبي) أكثر من ذلك .

وليس المكان هنا لإعطاء نبذة عن حياته ، أو حتى القول بدقة ماذا يمثل بن نبي بالنسبة لمختلف التيارات الفكرية العالمية .

ولن يستخفنا المقام ، لكي نعتبر أنفسنا مؤهلين في الوقت الحاضر إلى إحلاله في المقام الذي يعود إليه بين ابن خلدون ، وهردر ، وبوخار ، وشبنجلر ، وتوينبي ، وباقي المفكرين والفلاسفة في هذا الوجود .

يكفيننا أن نلفت الانتباه ، إلى أنه من الضروري لكي نفهم الأعمال (البنائية) محتواها وتوجهاتها ، أن ندرس بعناية المؤلفين الذين أشرنا إليهم هنا وفي الشروحات اللاحقة والتعليقات .

ليس هذا سوى إشارة أولى . فالمطلوب عمل وبحث ، بكل معنى الكلمة من أجل أوسع معرفة حول مصائر مختلف المجتمعات والحضارات المعروفة .

فعندما نستذكر بن نبي فهذا يعني أننا نتكلم عن معنى الوجود ، عن فن بناء الأمة ، عن مستقبلنا التاريخي ، فن بناء مفهوم الإنسانية في نهاية القرن ... هذه الطبعة (القضايا الكبرى) لاتعني أننا بدأنا بأهم أعمال بن نبي بكل معنى الكلمة .

فالموضوعات التي عولجت في هذا الكتاب لاتشكل في الواقع ، سوى الجزء اليسير من إنجاز بن نبي . فليس هنا سوى بعض النصوص ، محاضرات ألقيت في الأصل في الجزائر وفي الخارج .

وقد اعتقدنا أنه من المفيد أن نضيف إليها شروحات لبعض النقاط . لأن ذلك يضيء لقارئ بن نبي لأول مرة ، ويرفده بالعناصر الوثائقية الملائمة لمزيد من البحث الجاد .

ولسنا بحاجة لأن نضيف ، بأننا نأمل ألا نكون قد شوهنا فكر طيبينا طبيب الحضارة ، حين نعطي تفسيرات قد تكون خاطئة ، أو نقحم فيه تعليقات في غير موضعها ، أو نخضعه لمقارنات تحكيمية . هذا أكثر ما نخشاه .

أما فيما تبقى ، فنحن أول من يدرك أن عملنا لا يخلو من قصور ، وعلى كل فإن ما كتبه بن نبي هو وحده المهم .



الآن ، لابد للقارئ أن يعرف من كان وراء هذا العمل ، مشروع طبع الأعمال الكاملة لمالك بن نبي . إنها صديقان هما عمر بن عيسى ، وعبد الرحمن بن عمار ، اللذان يكتنان الإخلاص لبن نبي ويمحضانه جهودهما ، وهما بذلك يعطيان المثل لجيل باحث في العمق ، في الطابع الثقافي لبناء وطننا .

إنني أحبيها ، وأشكرها على ما أولياني من شرف القيام بمهمة دقيقة هي
تقديم ثمرة من ثمرات والتعليق عليها .

إذ كيف يمكن أن نرى في هذا العمل ، غير المهمة التي تكشف للجيل الصاعد
الروح التي تضع الجزائر في رؤية عليا للتاريخ ، في أفق عالمي يتنازع مع الاتجاه
الشامل للعالم .

نور الدين بوقروح

الإهداء

... إلى الأمير عبد القادر
إلى البطل الأسطوري للملحمة الوطنية الذي يجسّد شخصه ، في فترة
فاجعة من تاريخنا ، مصير : وطن ، وثقافة ، وحضارة ...

مالك

مقدمة

بقلم الدكتور : عبد العزيز خالدي

في سنة ١٩٣٩ كانت الجزائر تعلم أن المقاومة على مصير العالم ستجري في ذلك الصدام الذي كان على الأبواب آنذاك .

ولكي يعلم الوضعية التي تكتنف مصيره الخاص ، كان الشعب ينتظر كلمة الأمر من مُسَيِّره .

ولكن (زعماءنا) كانوا أكثر تعلقاً بما يَحَاكُ داخل : (كهف علي بابا)^(١) ، من الاهتمام بالطفرات التي كانت تَعْتَمِلُ في أعماق الوعي الشعبي .

فقد تُرِكَ الشعب وشأنه إلى الإدارة ، حتى يَقْدَمَ كَمُخْرِقَةٍ لِفُوهَاتِ المدافع . ولقد أراد الاستعمار أن ينتهز الظروف لكي يضع أقفال ضمان أخرى يغلق بها وعي (رعاياه) .

وعند نزول الحلفاء في الثامن من نوفمبر (تشرين الثاني) سنة ١٩٤٢ م ، بينما كان جميع الطامعين في النفوذ يتآمرون بالجزائر العاصمة ، لم تبدر أقل حركة عن أي شخص من (مُسَيِّرينا) .

ولكن العاصفة التي اجتاحت العالم ، طوال خمس سنوات كانت قد فككت مفاصل الأقفال .

(١) يعني مقر الحكومة الفرنسية بالجزائر العاصمة في تلك الأثناء (المترجم) .

فقد كان الشعب الجزائري الذي احتفظت ذاكرته ببعض تَبَذُّ من التصريحات
المغرية التي صدرت زمن الحرب ، واعياً لمصيره .

ولكي يُنسب تلك التصريحات ، عمد الاستعمار إلى إغراقه في حَمَام من
الدِّماء ، وَغَمَسِه في محفل خليع من الانتخابات المضلّلة التي كان يرمي من ورائها
إلى صرف الجماهير الجزائرية عن وجهتها ، وإلى تقديم بديل خادع للخارج ،
يجعل الرأي الدّولي المتواطئ أو السيئ الاطّلاع ، يعتقد أن الجزائر كانت تُقْبَلُ
على عهدٍ ديموقراطيٍّ تحت رعاية الوالي نجلان ورينه مايير (Le gouverneur
Naegelen et René Mayer) .

ولكنها كانت ساعة التحدي المنقذة التي أرغمت الشعب الجزائري على أن
يملك ذاته لكي يجد نفسه من جديد . فقد فهم أنه يتعين عليه لكي يتخلص من
عهد يسوده الالتباس و (البوليتيك)^(١) ، ويبرز إلى وضوح النهار ، أن يستعيد
القيم التقليدية التي أنبنى عليها تاريخه حتى سنة ١٨٣٠^(٢) .

وكان ذلك يقتضي أن يوجد العقل الموضوعي الذي يستطيع تحرير هذه
التقاليد من ارتهانها « لأوشاب ما بعد عهد المُوَحِّدين » .

لقد قام الشيخ بن باديس ومدرسته بجهد محمود في هذا الاتجاه ، وإن كانا لم

(١) (Boulitique) : اصطلاح شعبي محض ، يطلقه الإنسان الشعبي في بلدان المغرب العربي عموماً
على احتراف الدجل السياسي والاعتباط (démagogie) الرامي إلى اقتناص النفوذ لتحقيق
أغراض شخصية خسية ، عن طريق التضليل السياسي للجماهير . (المترجم) .

(٢) يمثّل إنشاء منشورات مكتبة (النهضة) مساهمة في ذبوع هذه الحركة الجزائرية ، كما يلتقي خطُّ
سيرها مع فكرة الشيخ بن باديس التي يقول فيها : « إن الذي يكوّن الأُمة ، هو العقيدة ،
والثقافة ، والاعتزاز بالماضي : وما دام أحد الشعوب لم يفقد هذه المقومات ، فهو حيّ ولو كان
مستعبداً » . (المقدم) .

يحقّق ذلك التّحرُّر تحقيّقاً تامّاً ، لأنّ طريقة سيرها قد ظلت رهينة لكل من علم الكلام والمفغّيات .

وكان كتاب (شروط النهضة) يمثّل أوّل جهد لعقل مسلم يستعيد (للإسلام) معناه التاريخي ، لأنّ الإسلام يتكامل ضمنه مع تركيب متآلف وأساسي للإنسان ، والتراب والزمن .

ولقد أدرك الاستعمار أكثر من ساستنا ، القيمة الثورية لهذا التعبير الجديد عن الإسلام ؛ ويقتضينا الواجب أن نضيف إلى ذلك أنه أقدم على عمل جريء لكي لا يجد هذا تصوُّر طريقه إلى الوعي الإسلامي .

فالمحاضرات الثلاثة المنشورة هنا تشكّل كلّاً متكاملًا ، كما تُسجّل ضمن اهتمامات المؤلّف منذ حوالي عشرين سنة . وهي تأتي في وقتها المناسب لتسدّ ثغرة في سياسة جزائريّة تزحها المشاكل العاجلة وتجعلها تُضيع من هنا بالذات كل فعاليّتها .

ذلك أن السياسة لا يمكنها أن تغيّر مصير مجتمع معين مالم يتم تحديدها في كنف تصوّر عام للعالم باعتبارها التعبير العيني الملموس لثقافة حضارة مُرتبّمة على مخطّط تعبئة (Tactique) واستراتيجية وطنيّتين .

وغداة انعقاد مؤتمر جبهة التحرير الوطني ، أريد أن ألحّ في هذه المقدّمة على أهميّة المشكلة المفاهيميّة ، لأنّ : « المفهوميّة ، ليست مجرد مجموع أفكار شتية ، ولكنها مُسيّرة الطاقات ، والسّهم الذي يُعيّن للجماعة طريقها في التاريخ » .

بينما نحن نعلم منذ الاستقلال أننا نمتلك برنامجاً : هو برنامج طرابلس ، ولكننا لا نمتلك مفهومية . وهذا الفراغ الذي يشغل ويحير الوطنيّين الواعين ، يشبع مطامع بعض المفاهيميّين المشردين من أوطانهم (Cosmopolites) من

الدُّخلاء الباحثين عن أرض موعودة . وإننا لنجد من بين هؤلاء (الثوريين !) أولئك الحاققين الذين كَبَوْا في اللحاق بموكب الثورة في بلدانهم وأولئك المنتجعين للكلأ (transhumants)^(١) ، الذين ليسوا من هنا ولا من هناك ، والذين نجدهم يتسلَّلون في بلادنا إلى كلِّ مكان^(٢)

وهناك أيضاً الذين يتباهون بالنجاحات المشهودة لبعض النظم الاشتراكية المعينة ولكنهم لا يأخذون في اعتبارهم حساباً للحقائق الواقعية الجزائرية بما فيه الكفاية .

وإذن فالخطر يتهدّدنا في عقد دارنا ، ولذا يجب علينا أن نفهم الآخرين ونفهم أنفسنا أن مفهومية شعب ما لا يمكن أن تصاغ إلا من طرف الآدميين الذين شكّلت جيّلتهم أحداث تاريخ هذا الشعب .

ويزداد إلحاح ضرورة المفهومية بقدر ماتشغل الجزائر مكانة خاصة في (المغرب) ، والعالم العربي ، وأفريقيا ، وفي العالم الكادح .

فقد أجتذب بالأمس النضال البطولي للشعب الجزائري تياراً ضخماً من التعاطف . واليوم أصبح العالم مُنتَبِهاً لرسالة الجزائر الجديدة . وهذه الرسالة يجب أن لا تتنكر لتضحية شهدائنا ، ولا أن تخيّب رجاء معاصرينا .

(١) يعني المقدّم شذاذ الآفاق الذين لا ينتمون إلى وطن ، من المرتزقة المتعشّين الذين يصطلح الشعب على تسميتهم : « بالخُزّيين » . (المترجم) .

(٢) ويتمين علينا كذلك أن نقوم ذات يوم بتحديد الدور الذي تلعبه صحافة فرنسية معينة في تنمية الجزائريين وصرفهم عن وجهتهم قبل الاستقلال وبعده . فقد تعودنا على الخلاعة الوقحة للصحافة الميمنية ، ولكن مكيافيلية (machiavélisme) الصحافة اليسارية أَسَدَ مها فتكاً بما لا يقاس لأنها تخفي وراء مدهانتها السديئة (مقالولة) ترمي إلى تقيّم اللاقيّم (les non-valeurs) ومواراة القيم الحقيقية ، لجرد أنها لا تجد السلوان أو هي تظلّ سيئة الغزاء إذ تحد نفسها قبالة ثورة تفهم أنها تُعدّ من أجل الشعب الجزائري وبواسطته هو وحده . (المقدّم) .

وأخيراً وبالنسبة إليّ وأنا أقدم اليوم كتاب (آفاق جزائريّة) فإنني لأنسى
أنني كنت قد قدمت بالأمس ، منذ ستة عشر عاماً ، كتاب : (شروط
النهضة) ؛ فهاهنا يقوم استمرار موصول للصدّاقة ولل فكرة . وذلك أمر جدير
بالتنويه عبر صروف الدّهر وتقلّبات الأزمان ؟ ...

الدكتور عبد العزيز خالدي
الجزائر العاصمة في ١٥ مارس (آذار)

١٩٦٤

توطئة

أيها الرفيق ! هاهي ذي الساعة التي يتسلل فيها شعاع الفجر الباهت بين
نجوم (الشرق) !

كل ما هو مقبل على الصحو ، قد بدأ ينتفض ويرتعش داخل خمول الكرى
وأطماره ...

قريباً ويشرق (الكوكب المثالي) على كدحك الذي بدأ في السهل ، حيث
لاتزال المدينة التي هجعت بالأمس ... نائمة !

ستحمل الأشعة الأولى للنهار الجديد ، بعيداً جداً ... أبعد من خطاك ...
ظلّ عملك المقدس في السهل الذي تبذر ... وسيحمل النسيم الذي يهب الآن ،
البذار الذي يذرّه يمينك أبعد من ظلك ...

أبذر يا أخي الزارع ! في الأخدود الذي يمتدّ بعيداً ... من أجل جيل
قادم ...

هاهي بعض الأصوات قد ارتفعت ! ... الأصوات التي أيقظتها خطواتك ،
عندما كنت تغدو بالحاضرة إلى كدحك المبكر .

فهؤلاء الذين استيقظوا بدورهم ، سيلتحقون بك بعد حين ...

غنّ يا أخي الزارع ! لكي تحدّو بأنشودتك الخطى المقبلة في غبش الفجر ،
نحو الأخدود الآتي من البعيد ...

وليرتفع نشيدك الطروب ، كما ارتفع نشيد الأنبياء قديماً ، عندما كانوا
يغنون أشعاراً أخرى ، في تلك الساعات الملائمة التي تولد الحضارات ...

ولتندو أغنيتك ! أقوى من الجوقة الصاخبة التي يعلو ضجيجها هناك ...

فها هم قد أخذوا الآن ينصبون بباب المدينة التي بدأت تستعيد يقظتها ،
سرادق سوق الملاهي مع مسلياتها ، لتلهية واحتجاز هؤلاء القادمين صوب
خطاك ...

لقد أقاموا الجحوش والمنصّات من أجل المشعبدین والبهلوانات ، حتى يغطّي
عجيجهم على نبرات حدائك ...

ولقد أوقدوا المصابيح الخادعة ، حتى يجربوا بها النهار المقبل ، ويلفوا
شبحك بالقتام في السهل حيث تسير ...

لقد زينوا الوثن لكي يحقروا الفكرة !

ولكن الكوكب المشاليّ يواصل سيره الذي لا ينثني . وهو لا محالة سيضيءُ
قريباً انتصار الفكرة وأفول الأوثان ، كما تمّ ذلك بالأمس في (الكعبة) .

مقتطفة من كتاب

(شروط النهضة الجزائرية) سنة ١٩٤٨

١

مشكلة الحضارة

محاضرة أُلقيتُ (باللغة الفرنسية)

في الجزائر العاصمة بتاريخ ١٩٦٤/١/٩

في بعض المنعطفات المعينة من التاريخ ، يتعين على المجتمع أن يعرف بأي تقويم (أو ميزانية) ينخرط في إحدى المراحل الجديدة . ومن هنا يجدر بنا أن نتساءل : أين كُنَّا غداة الأول من نوفمبر (تشرين الثاني) سنة ١٩٥٤ ؟!

فقد وُلِدَتْ أجيالٌ جزائريّةٌ عديدة وسط الضباب الذي يُغشّي المجتمعات التي تضعها بعض الظروف الفاجعة على هامش التاريخ .

وداخل الضباب يكون من العسير على الإنسان أن يشقّ له طريقاً معيناً ، حتى لَيَنْتَهِي الفرد نفسه إلى فَقْدِ الصِّلَةِ مع المجموع ومع الجماعة ، الأمر الذي يُفْضِي إلى تَقْوُضِ شبكة الصّلات الاجتماعية على هذا المنوال .

فالجزائريُّ الذي وُلِدَ ضمن هذه الشروط لم يكن شيئاً آخر سوى مجرد فرد : أي كائن معزول عن جماعة وَضِعَتْ على هامش التاريخ من جراء (القابلية للاستعمار) (Colonisabilité)^(١) كما أصبحت مفكّكة الأوصال بفعل الاستعمار حتى لقد كان يُشَبِّهُ الفرد الذي تَبَقَّى على قيد الحياة بعد نوع بشريٍّ مُنْقَرِضٍ عقب كارثة جيولوجية .

(١) بالنسبة لبن نبي فإن تعبير (القابلية للاستعمار) ظاهرة عامة في العالم الثالث كله قد عرفها خلال حقبة معينة من تاريخه .

هذا المفهوم ابتكره واستخدمه للمرة الأولى في كتابه (شروط النهضة) ، الصادر في الجزائر عام ١٩٤٨ م .

في البداية بدا التعبير مستنكراً ، ثم أعيد إليه الاعتبار شيئاً فشيئاً في الصّوحة العامة ك مفهوم =

وكانت الفاجعة التي يَعِيشُهَا تُشَبِّهُ فاجعة حيوان (الماموث) الأخير (Mammouth) المتبقي من العصر الجليدي الأول ، تائهاً عبر البراري المتجمدة وغير الرحمة ، التي كان لا يعثر فيها على قوته .

= تاريخي لحالة التخلف الذهني والسبات اللذين رزحت تحتها الشعوب قرونًا عدة قبل أن تستفيق على المأساة الاستعمارية .

يبقى أن مفكرين آخرين في أبحاثهم التي تناولت الأسباب التي تجعل شعباً يسقط في تاريخه من أعلى القمم إلى الحضيض ، قد توصلوا إلى النتائج ذاتها .

هكذا استطاع (أ . توينبي) أن يكتب في (دراسات تاريخية) أن سبب الانحطاط يجب أن لا يفسر بضياح قيادة الوسط الإنساني تحت وطأة التطاول الأجنبي على حياة مجتمع معين . إذ أن العدو الخارجي لا بد له أن يرتكب أشد المكر في تسديد الضربة القاضية لشعب يقدم على انتحار محقق .

وتناول (د . غروسيه) في (موازنة التاريخ) هذه المواضع فقال : « إن أية حضارة لاتنهار من الخارج دون أن تتآكل هي نفسها في البداية . إذ إن أية إمبراطورية لاتقهر من الخارج مالم تكن قبل كل شيء قد انتحرت .

أما (مونتسكيو) فإنه يؤكد في (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم) فيقول : « ليست الثروة هي التي تحكم العالم ، ويمكن أن نرى ذلك عند الرومان الذين تمتنعوا لفترة مستمرة بالرخاء حينما حكموا أنفسهم بسياق معين ، ثم ولعثرة غير منقطعة عادوا إلى الوراء عندما انقادوا في سياق آخر ...

فإذا كانت صدفة معركة ، أهني سبباً خاصاً قد دمّر دولة ، فإن هنالك سبباً عاماً يقضي بفناء تلك الدولة في معركة واحدة . وبكلمة واحدة فإن السياق الرئيسي يجرّ معه سائر الحوادث الخاصة » .

وليس من العسير أن نشير هنا إلى أن سائر المفكرين الكبار ، منذ أقدم العصور وليس أولئك الذين هم في محور الفكر الغربي قد اقتربوا من تفسير الظاهرة التي أشار إليها بن بكيمة (القابلية للاستعمار Colonisabilité) . لنرى ما تحدث عنه هو نفسه في كتابه (وجهة العالم الإسلامي) :

« وهذا نفهم الاستعمار باعتباره (ضرورة تاريخية) فيجب أن نحدث هنا تفرقة أساسية بين بلد مغزو محتل وبلد مستعمر . ففي الحالة الأولى يوجد تركيب سابق للإنسان ، والتراب ، =

وكان الشعب الجزائري يعيش في بلاد سدّ فيها المستقبل أمامه ، حيث كان الفرد يولد والتشاؤم يملأ أعماقه وروحه ، لأنه كان يفقد الدوافع الوجودية الباعثة التي تتيح للإنسان أن يكرّس نفسه للحياة أو الموت من أجل شيء معين .

ففي المرحلة التي سبقت عهد استعمار الجزائر ، اكتفى الإنسان بمجرد الحياة الحاملة ، واختلق له ، لكي يغالط نفسه بالنسبة إلى وضعه البائس ، ضروباً من التعلّلات الصوفية الكاذبة كان يقيمها مقام الدوافع المعلّلة .

ولقد تكفّلت النزعة المرابطية بمدّه بتلك التعلّلات مقابل ثمن منخفض أو مرتفع لتصرفه عن ماضيه ، وحاضره ، ومستقبله .

ثمّ ضاعف الاستعمار من خطورة هذه الوضعية ، جاعلاً من الإنسان مجرد (شيء) من جملة أشياءه ، كما جعل من النزعة المرابطية جهازاً للإرسال مضطّليعاً يواصل توجيهاته إلى الشعب ، بعد تحويلها إلى دوافع جديدة مطابقة لمراميه .

= والوقت ، وهو يستتبع فرداً غير قابل للاستعمار . أما في الحالة الأخرى فإن جميع الظروف الاجتماعية التي تحوط الفرد تدل على قابلية للاستعمار ، وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الأجنبي استعماراً ، قدراً محتوماً .

فروما لم تستعمر اليونان ؛ ولكنها غزتها . وإنجلترا التي استعمرت أربع مئة مليون من الهند إذ كانت لديهم القابلية ، لم تستعمر إيرلندا الخاضعة دون استسلام . وفي مقابل ذلك نجد اليان ؛ تلك التي لم تفقد استقلالها لحظة ، لم تفد من ذلك الاستقلال أدنى مائدة لأنها كانت قابلة للاستعمار ، أعني عاجزة عن القيام بأي جهد اجتماعي . ومع ذلك فإن هذا البلد لا يدمن باستقلاله إلا لخص المصادقة ، حيث وجدت ملابس دولية مواتية حفظت استقلاله .. وعليه فإن المشكلة الرئيسية هي أنه لكي نتخلص من الاستعمار يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار ... » ص ٩٨ . (نقلنا الترجمة العربية كما وردت في وجهة العالم الإسلامي ص ٨٥/٨٤ طبعة دار الفكر فيما الأصل المترجم نقل من الكتاب الأصل الفرنسي) . [ط . ف] .

وبعد الحرب العالمية الأولى فحسب ، استطاع الشعب الجزائري أن يخرج من مرحلة ما قبل التاريخ المتفككة مع ما بعد عهد الموحدين ، لكي يدخل إلى عالم القرن العشرين .

فالحركة الإصلاحية ، والحركة الوطنية ، قد ظهرت إلى النور في هذه الفترة بالذات .

وقد بدأت غشاوة الأوشاب التي سادت ما بعد عهد الموحدين ، في الانفراط والتفتت ، تحت تأثير جهد هذا النشاط الأخلاقي والسياسي المزدوج ، الذي حرر الوعي الجزائري ، وردّه إلى جادة التاريخ .

كما بدأ تاريخ النهضة الجزائرية ، في هذه الفترة بالذات ، مع تزايد الضغط الاستعماري الذي كان يرمي إلى استبقاء الطبقات المستيقظة تحت مراقبته .

فالتناقض الانفجاري الذي أدخل الجزائر إلى حيز الأزمنة العصرية ، قد بدأ تاريخه من هذا الصدام القائم بين شعب استأنف سيره في الطريق ، وإدارة أجنبية كانت تعمل على إعاقة هذا السير ، باستبقائها لضباب الاستعمار والقابلية للاستعمار وحافظتها عليه .

وكان هذا الصدام يقتضي أن يؤول بصورة حتمية إلى : الثورة ؛ للنشاط المسلح لشعب مصمم على تفويض الحواجز التي تسد مستقبله ، عازم على الخروج من مرحلة القرون الوسطى مهما كان الثمن .

ولقد مزق هذا النشاط الضباب الذي ران عليه ، وإن كان لم يزيحه عنه إزاحة تامة ، حيث تبتت على الطريق بعض الكومات من هذا الضباب تغشي آفاقنا حتى هذا الحين .

بينما تستدعي المشاكل التي خلّفها لنا العهد الاستعماريّ ، والتي تنضاف إليها مشاكل عهد الاستقلال ، توفّر كلّ الوضوح الوضيء ، الضروريّ لحلّوها .

وضمن هذه الشروط بالذات ، يواجه الجيل الراهن ، من خلال نفس المشروع الثوري الذي يضطلع به ، للسؤال الرئيسي التالي :

- ماهي الحضارة ؟ ...

ونحن عندما نضع هذا السؤال ، ربّما خامرتُ ذهناً آهتومات مختلفة قد يكون من بينها اهتمام المختصّ في علم الإنسان (Anthropologue) ، الذي يمثل لديه : (كلّ شكل من أشكال التنظيم للحياة البشريّة) ، في أيّ مجتمع من المجتمعات النامية أو المتخلّفة ، نوعاً معيّناً من الحضارة .

وهذا الاستعمال لاصطلاح الحضارة ، أوسع بكثير من نطاق الموضوع الذي نهتمّ به ، لاسيّما في بلاد منهُمكية - على وجه الدقة - في النضال ضدّ مصاعب التخلف .

فإذا كان شكل الحياة الذي ورثته هذه البلاد عن عهد القابلية للاستعمار والاستعمار ، يُمثّل (حضارة) ، فإن السؤال الهذي طرحناه سابقاً يصبح سؤالاً زائداً وبلا طائل ...

بينما يظل هذا السؤال قائماً بالنظر إلى المشاكل التي تُواجهنا ، وذلك باعتباره على الأقلّ دعوةً تستحثنا للبحث لها عن حلولها . ومن هنا يتعين علينا المزيد من تضيق حيّز موضوعنا ، وإن كان هذا يتمّ في نطاق اهتمامنا بامتلاك أداة لعمل فعّال ، وطريقة تزيد في تمكيننا من الهدف الذي نرمي إليه بحيث تضعه في متناوّل وسائلنا الحقيقية ، أكثر ممّا يتمّ في نطاق اهتمامنا باستكشاف وإبراز حقيقة جديدة . ولكي نزيد في توضيح موضوعنا ، نقول : إن المسألة

تنحصر في عمل شعب قام بإنجاز ثورته لكي يقذف بالمحتل خارج حدوده ، وهو يريد أن يُرسي داخل هذه الحدود ، نظاماً عاماً ، وشكلاً من الحياة يمكن فيهما لكل جزائري أن يجد كل الدوافع وكل الضمانات الضرورية لوجوده .

- فهل هو يمتلك وسائل تحقيق هذه الغاية الطموحة ؟ ...

هذا هو السؤال الذي يفرض علينا تعريفاً أكثر انضباطاً للحدود التي وضعنا المشكلة في نطاقها .

وإذن فالمسألة لا تتمثل هنا في اكتشاف حقائق جديدة ، متعلقة بعلم الإنسان ، وإنما تتمثل في تسليط الضوء بقدر الإمكان على الطريق المؤدية إلى الهدف المقصود ، وفي الإشارة إلى مخرج من المصاعب الراهنة ، وذلك باستفادتنا من سياسة سبق لها أن قامت بصياغة اختياراتها ، ومن الدلائل المتعلقة (بعلم اجتماع) لا يُغفل المعطيات الخاصة بوضعيتنا الراهنة ، أو بشروطنا الموضوعية كما يُقال .

- فما هي هذه الشروط ؟ ...

لقد أراد علم الاجتماع الذي كرّس نفسه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية لدراسة قضايا العالم الكادح (Le tiers-monde) أن يطلق على مجموع مشاكل هذا العالم مصطلحاً : (التخلّف) .

ولا ريب في أن هناك ميزة منهجية معينة ، في عملية تخفيض عدد هذه المشاكل بالرجوع بها إلى الوحدة التي تمكّننا من تركيز وسائل التفكير العقلي بدلاً من تشتيتها ، وهذا في صورة ما إذا لم تؤدّ بنا عملية التخفيض تلك - على غير علم منا - إلى التغيير من طبيعة المشكلة ، وبالتالي إلى تغيير طبيعة النتيجة النظرية ، التي يجب أن تجد ترجمتها في عمل اجتماعي حقيقي ، يتناول معطيات عينية

ملبوسة ، كما يجب أن تُسجَّل ضمن برنامج واتِّجاه سياسة واقعيَّة ، وإعيَّة لأهدافها ، مدركة لوسائلها .

وفي مراعاتنا لذلك الاحتراز وهذا المقصد ، يكون من المشروع بالنسبة إلينا أن نتناول موضوعنا تحت زاوية (التخلُّف) ، حيث لانفهم من هذا المصطلح معنى التفسير أو النتيجة لتحليل مشاكلنا ، ولكن باتخاذنا له كمجرد تعبير شامل لها

ويتمُّ تحديد هذا المصطلح نفسه بمقابلته مع مصطلح آخر ، يُشير إلى الظاهرة العكسية الممثَّلة في : النُمُو .

ونحن نعلم أن هاتين الظاهرتين تجدان ترجمتهما في صورة (مُنحنيات بيانيَّة) (diagramines) اقتصادية تميِّز بطابعها كلاً من الإنتاج والاستهلاك ، وذلك على سبيل المثال فيما يتعلق بالورق ، والفحم ، والكهرباء ؛ أو بالأرقام المطابقة لمتوسط المداخل الفردية السنويَّة ، وهو الأمر الذي يؤول إلى نفس النتيجة .

ويمكننا أن ننظر إلى هذه الأرقام ، في اعتبارنا لها بالنسبة إلى سنة ١٩٥٥ ، لوجودها في حوزتنا^(١) ، حيث نلاحظ أنها تتراوح بالنسبة إلى السنة المذكورة بين : ١٨٣٥ دولاراً فيما يتعلق بالولايات المتحدة ، وبين : ٣٨ دولاراً فيما يخصُّ (ليبيريا) أو (أندونيسيا) . وبين أقصى هذين الطرفين توجد سائر الأرقام المتوسطة لبقية البلدان الأخرى ، مهما تكن درجة نُموها .

وَلْنَقَم حينئذٍ بإبداء ملاحظة بخصوص الحد الأدنى أو المناسب من الدخل

(١) ليس مهماً أن هذه الأرقام تغيرت منذ عام ١٩٥٥ م . إذ أن قيمتها التوضيحية وحدها تهمننا . فنحن لانعتقد أن النسب التي توضحها تعدلت بصورة أساسية . [ط . ف] .

الذي يمكننا أن نعتبره كافياً لتلبية حاجات بلاد متخلصة من جميع علامات التخلف ، ونقص الاستخدام ، والأمية (أو اللأبجدية) ، ونقص التغذية إلخ ...

فهذا الدخل الذي يمكننا أن ننظر إليه باعتباره العتبة المفضية إلى النمو ، هو متوسط دخل الفرد في اليابان ، حيث يبلغ بها : ٢٠٠ (مئتي) دولار .

والآن ولكي نجعل هذه الأرقام ذات دلالة بالنسبة إلى موضوعنا ، فلننقّم بتوزيعها على الخريطة الجغرافية ، بالطريقة التي توضع على غرارها الأعلام الصغيرة على إحدى خرائط ضباط أركان الحرب كعلامات للمواقع الخاصة بكل جيش من الجيوش على حدة ، في إحدى جبهات القتال .

ومفهوم أن الأرقام الموزعة على هذا النحو ، تصوّر لنا بهذه الطريقة المناطق المتحادة لكل من النمو والتخلف .

وعندئذ تتبدّى أمامنا ملاحظة تفرض علينا نفسها : فحداً هاتين المنطقتين يرتسمان على الخريطة ، كحدين لقارتين متباينتين : تشمل إحداها جميع البلدان المساهمة في مؤتمر باندونغ على وجه التقريب ، أعني المساحة المُنَاهِزة لنصف الكرة الجنوبيّ ، بينما تتضمن المساحة الأخرى رقعة البلدان النامية التي تشمل بالتقريب سائر منتصف الكرة الشمالي^(١) .

ومن شأن هذه الملاحظة أن تدخّلنا بقديم راسخة إلى صميم موضوعنا ، لأن تحديد مكان الوقائع الاقتصادية ، يمثّل في نفس الوقت تحديداً لمكان أسبابها أو

(١) مؤتمر (الشمال - الجنوب) ضمّ حديثاً الدول المتطورة وتلك التي تتطلع للسير في فلك المشاكل التي يقتضيها نظام اقتصادي عالمي جديد . وهؤلاء المؤتمرون قد وجدوا أنفسهم في كتلتين . وهذا ماتصوره (بن نبي) منذ عشرين عاماً في تحليله العلاقات بين مختلف شعوب العالم المعاصر . [ط . ف .] .

عواملها : إذ المؤكّد أن كلّ مساحة تحتوي في داخلها على حقيقتها الاقتصادية الخاصة بها ، كما تحتوي في نفس الوقت سائر الاطرادات المتساوقة التي تفسّرها .
فالنّمُو والتخلّف يُفسّر كلّ منها داخل المساحة التي تكتنفه ، بمجموعة من الأسباب المتطلّبة للعرض على التحليل التاريخي . مفهوم : (حقل الدراسة)
الذي استخرجه أرنولد توينبي (A. Toynbee) في المجال التاريخي ، يمتدّ هنا ليشمل المجال الاقتصادي كذلك^(١) .

فنحن عندما نطرح السؤال التالي : ماهو النّمُو ؟ - وهو سؤال يهّم بطبيعة الحال كل بلاد منهمكة في مواجهة مشاكل التخلّف - لانكون إذن منصرفين إلى عمل أحد هواة التسلية بالفنون الجميلة . إذ أننا نطرح السؤال على النقيض من ذلك ضمن اهتمامنا باستخلاص درس من تجربة معاشة غنيّة وحياة ، تقع نتائجها تحت أبصارنا في سائر البلدان النامية ، مع بقائنا أحراراً في تحويل حدودها إذا

(١) في فكر توينبي فإن مفهوم حقل الدراسة يشمل مجتمعاً فوق القومية (Supra-nationale) ومؤلف من عدة طوائف أثنية ؛ جغرافية وسياسية ، مجموعة دول قومية تنتمي إلى عالم ثقافي واحد ، بحيث أن تاريخ إحداها لا يعني شيئاً إذا نظرنا إليه على حدة بل يقتضي وضعه في إطار أكثر اتساعاً ، وأكثر تعبيراً ؛ إنه مداه الثقافي وحقل دراسته .
توينبي يقول في هذا الخصوص : « أسئلة كثيرة تجد جوابها هناك حيث أن أي تفسير تام لا يمكن أن يقدم إذا نحن اتبعنا مبدأ العزل » ... فن أجل الإمساك جيداً بأية حالة ، لا بدّ أن نوجه انتباهنا إلى المجموعة ، فالمجموعة وحدها تقدم حقل دراسة يمكن فهمه بذاته » (توينبي ، التاريخ ، محاولة توضيح مختصرة ، من D.C. Somervell ومترجمة من P 10.11.22 E. Julia) .
هذه هي نفسها المفاهيم التي كتبها H. Massis في أحد مؤلفاته (الغرب وقدره) : « (الغرب) إنه فكرة تعني لنا شيئاً نشير إليه . لأن (الغرب) منطقة للفكر الإنساني أكثر من أي حزة من العالم . إذ الذي يميزه شكل رئيسي هو الصبغة المسيحية » .
(مدى حصاره) عند بن ني (حقل دراسة) عند توينبي (منطقة فكر) عند ماسيس ، تلك تعابير قابلة للتبادل للبدأ نفسه في التحليل [ط.ف] .

لَزِمَ الأمرُ حتَّى نتكَّنَ من تكييفها مع حالتنا الخاصة ، وهذا بشرط أن نحترم قانونها مع ذلك .

وتُمثِّلُ هذه التجربة في أساسها بالنسبة إلى البلدان المتخلفة ، تحت المظهر النوعيِّ للتصنيع الذي أصبح بالفعل مناطٌ جميع مطامح كل البلدان (الأفريقاسيوية) وسائر مؤسساتها .

إلا أن هذا المفهوم لا يحقق بطريقة واحدة ؛ فهناك الطريقة التي تمَّ بها تصنيع اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية ، حيث وضع لينين (Lénine) قاعدة ذلك التصنيع عندما أعلن الشعار الشهير الذي نادى فيه بأن : « الشيوعية هي السوفيات ^(١) (Soviets) مع الكهرباء » ، وهو الشعار الذي يقتضي قاعدة انطلاق مفاهيمية معينة .

ويمكن أن يُنَجَزَ التصنيع كذلك على النحو الذي تمَّ في اليابان ، باقتصارها على مجرد تبنيِّ مناهج ومطامح مناوئتها ، أي بصنع أسطول مثل إنكلترا ، وإعداد صناعة مثل فرنسا أو ألمانيا ، وبطريقة احتلال المستعمرات كما هي الحال بالنسبة إلى هولندا ، وإيطاليا إلخ ...

إلا أن تجربة التصنيع لا تقترن بالإفادة النظرية المرجوة منها ، إلا حيث أتيح لها أن تطرُد ضمن شروط عادية ، ودونما إرغام من الخارج ،

وفي أوروبا الغربية بالذات تبدّى هذه التجربة أمامنا في شكلها النقيّ ، أي في صورتها المتخلّصة من كل الأعراض المفاهيمية ، وفي ارتباطها فقط بالوقائع الاقتصادية المحضة .

(١) أي محالس مندوبي العمال ، والفلاحين ، والجنود بالاتحاد السوفياتي . (المترجم) .

وعلى هذا يجب علينا متابعة اطرافها المتساق في أوروبا بالذات ، إذا أردنا أن نستخلص منها درساً يفيدنا .

ويمكننا النظر إلى هذا الاطراد بصورة مشروعة باعتبار أنه قد بدأ نقطة انطلاقه بالآلة البخارية . كما أنه من المشروع أن نقوم بعزل مثل هذا الواقع ، ليس فحسب لأن جميع نتائجه المترتبة عليه فيما بعد ؛ الاقتصادية منها والاجتماعية ، هي التي تكوّن الواقع القابل للترقيم الذي يشار إليه بمصطلح النمو ، ولكن لأن ظروف تكوينه الخاص كذلك - وأعني بها سائر سياق ذلك التسلسل الذي سبقه ، والواقع في نطاق اختصاص علم الاجتماع - تظل هي نفسها بالنسبة إلى جميع الوقائع المماثلة التي تتدرج هي الأخرى داخل نفس الاطراد ، قبل الآلة البخارية أو بعدها .

وبناء على ذلك فإن سائر تلك الوقائع تجد جميع أسباب نموها ، وجميع تأثيراتها الاقتصادية والاجتماعية داخل نفس تلك المساحة التي سبق لنا تحديدها منذ قليل بأرقام متوسط الدخل الفردي السنوي ، المنحصرة بين : ٢٠٠ (مئتي) دولار ، و ١٨٣٥ دولاراً ، أعني مساحة ظلت مستمرة الامتداد منذ عهد (غوتنبيرغ)^(١) ، وأصبحت تشمل اليوم ما يناهز نصف الكرة الشمالي .

وحتى الوجوه المحيطة بالوقائع الكبرى لهذا الاطراد ، نجدها تنتمي لنفس

(١) (يوهان غزفلايش) المدعو : غوتنبيرغ (Johann Gensfleisch) dit: Gutenberg : مطبعي ألماني ، ولد في ميّانس (Mayence) حوالي سنة ١٤٠٠ م . وتوفي سنة ١٤٦٨ م . استقر في ستراسبورغ (Strasbourg) سنة ١٤٣٤ م . وفي سنة ١٤٤٠ م اكتشفت الطباعة بالأحرف المنفصلة ؛ وفي (ميّانس) اشترك منذ سنة ١٤٤٨ م ، مع زميله الصانع والمطبعي يوهان فوست (Yohann Faust) (ولد حوالي ١٤٠٠ م ، وتوفي حوالي ١٤٦٦ م) وطبع (الكتاب المقدس اللاتيني ذا الـ ٤٣ سطراً) الشهير ، كما يغزى إليه كذلك طبع (كتاب مقدس ذي ٣٦ سطراً) ، وبرنامج إلخ ...

هذه المساحة : فالعالمان اللذان أنجزا الآلة البخارية على سبيل المثال هما :
(دنيس باپان) و (وات)^(ب)

ويمكننا أن نختار وقائع أخرى من مثل : القنبلة الذرية ، أو القطن المصقول كيميائياً (le coton mercerisé) ، فنجد ظروف تكوينها تشغل نفس الرقعة الجغرافية .

وكذلك الشأن بالنسبة إلى النمو الذي يشمل داخل اطراده جميع هذه الوقائع ، والذي أصبحنا اليوم نحدد عن طريق المقابلة معه مجموع المشاكل التي نشير إليها بكلمة (التخلُّف) ، فهو يمثل ظاهرة أوروبية : الحروب الصليبية ، وعهد الإصلاح ، والنهضة ، والرأسمالية ، والاستعمار إلخ ..

فجميع الأسباب التي أنتجت هذه الوقائع ، تشغل منذ أربعة قرون على الأقل ، رقعة ما انفكت متواصلة الامتداد منذ عهد كريستوف كولومب (Christophe Colomb) .

والنمو الذي يتم ضمن البعد الاقتصادي ، ليس سوى فترة زمنية من النمو العام لحضارة أوروبا داخل المكان والزمان ؛ إنه المظهر المادي لهذه الحضارة .

وإذن فإن جميع الوقائع التي تتساقق في تسلسل ضمن اطرادها منذ الآلة

(ب) (Denis Papin) : فيزيائي فرنسي ، ولد في بلوا (Blois) سنة ١٦٤٧ م ، وتوفي حوالي سنة ١٧١٤ م . كان أول من تحقق القوة المطاطة للبخار المائي . وفي سنة ١٧٠٧ م أجرى في ألمانيا - حيث أقصي إليها نتيجة لحدث إلغاء منشور نانت (édit de Nantes) سنة ١٦٨٥ م - تجربته على السفينة البخارية ، كما ابتدع أيضاً الرجل المعروف باسمه .

- جيمس وات (James Watt) : ميكانيكي ومهندس إنكليزي من إيقوسيا (Ecosse) ، ولد في غرينوك (Greenock) (١٧٣٦ م - ١٨١٩ م) . ابتدع مبدأ الآلة البخارية ذات التأثير المزدوج ؛ وأدخل مصطلح (الحصان) باعتباره : وحدة قياس للقوة ، كما سميت باسمه وحدة الطاقة التهربائية المعروفة (بالوات) .

البخارية ، أو ابتداء من آلة الطباعة ، تُعدُّ وقائع حضارة . كما أن جميع الأسباب التي تُنتج هذه الوقائع ، وجميع ظروف تكوينها ناجمة عن نفس السبب العام ، وعن نفس الظرف الرئيسي ، اللذين هما بكلمة واحدة : حضارة أوروبا التي تعدُّ الرّحم الحقيقي لكل جزئية من تفاصيل النّمو الأخلاقي والاجتماعي للإنسان المنتهي إلى مساحتها .

ومن ثمّ فالحضارة هي التي تمنح إذن للمجتمع مع هذه القدرة الاقتصادية التي تميّزه بخاصيتها كمجتمع نام ، إرادة استخدام هذه القدرة في حلّ جميع المشاكل ، وخاصة المشاكل التي تواجه المجتمع المتخلف ببدىً أشدّ من القسوة . كما أن الحضارة هي التي تشكل هذه القدرة وهذه الإرادة اللّتين لا تقبلان الانفصال عن وظيفة المجتمع النّامي ، داخل المساحة الخاصة به ، في إشعاعه الثقافي ، والاقتصادي وحتى في توسّعه السياسي أو الإمبرياليّ كذلك .

ولهذا يجب علينا الآن أن نتّثبت من أمر تعريف الحضارة الذي سبق لنا اقتراحه فيما سلف من وجهة نظر متعلقة بعلم الإنسان ، وهي الوجهة التي لا نريد تناول الموضوع من زاويتها ؛ لأن الحضارة يجب أن تحدّد من وجهة نظر وظيفيّة : فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيحّ للمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده ، في كل طور من أطوار وجوده ، منذ الطفولة إلى الشيخوخة ، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه . فالمدرسة ، والمعمل ، والمستشفى ، ونظام شبكة المواصلات ، والأمن في جميع صوره عبر سائر تراب القطر ، واحترام شخصية الفرد ، تمثل جميعها أشكالاً مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضّر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه .

ولكن إذا كانت هذه الإرادة ملازمة لجوهر الحضارة ذاته ، ومنمّنة في معطياتها الأصلية ، في شكل إحسان ، أو صدقة ، أو زكاة إلخ ... مثلاً ، فإن قدرتها تتشكل بصورة تدريجيّة ، لأنها لا تكون في البداية سوى معطى مُضَر .

فالمجتمع النامي الراهن ، أي المجتمع الغربي ضمن حدوده الحاضرة ، أعني مع المجتمعات التي استوحت نموذجه ، لم يكن منذ بضعة قرون مضت سوى معطى مُضْمَر في ذاتية مجتمع القرون الوسطى المسيحي ؛ فإرادة هذا المجتمع كانت تحمل بذرة قدرة المجتمع الأول .

ولهذا فنحن عندما نريد أن نضع أصل النبو الاقتصادي للحضارة الراهنة موضعه ، لا يتعين علينا أن نضع هذا الاختراع أو ذاك - من مثل الآلة البخارية ، ونُول (جكار)^(ج) ، والبوصلة ، وآلة الطباعة - باعتباره مصدراً لذلك الأصل ، ولكن جميع الظروف التاريخية التي تَخَلَّقت فيها بذور كل الأفكار ، وكل ضروب الخلق والإنشاء ، وكل إنتاجات هذه الحضارة .

فجميع ضروب الخلق هذه ، لا تقبل التصور إلا ضمن الشروط العامة لحضارة معينة ، وليس ضمن أبعاد عبقرية إنسان مفرد ، ولا حتى بضع مئات من العباقرة ؛ فأمثال : غاليليه (Galilée) ، وليونارد دي فانشي (Léonard de Vinci) ، وميكال أنج (Michel-Ange) ، ودانتي (Dante) ، ومن لفَّ لفَّهم ، ليسوا هم الذين صنعوا النهضة ، ولكن شروط هذه الأخيرة هي التي صنعتهم .

وهنا يكون من الملائم أن نتوقف عند خلاصة ذات أهمية نظرية وعملية بالنسبة إلى بلاد كالجزائر جندتها مشاكل التخلُّف ؛ فإبداع شيء ما ، أو إنشاؤه ، أو اكتشافه ، لا يسبق الظروف العامة التي تصبح فيها العبقرية البشرية منتجة ضمن مساحة محدَّدة ، ولكنه يتلو هذه الظروف . ذلك أن اطرادات التاريخ لا تقبل النكوص على أعقابها ، وبعبارة أخرى فالزمن لا يدور في حلقة مغلقة .

(ج) جوزيف - ماري جكار (Joseph - Marie Jacquard) : ميكانيكي فرنسي ، ولد في ليون (Lyon) (١٧٥٢ م - ١٨٣٤ م) ، مخترع نُول النسيج الذي يحمل اسمه : (Métier à la Jacquard) .

(فابن سينا) لم يكن يعدو مجردَ مُعطى مُضمر ضمن أَحَدِ (الصَّبْغِيَّاتِ)^(١) ،
والظروف العامة للمجتمع الإسلامي في عصره هي التي حَقَّقَتْهُ بالصورة التي برز
عليها إلى الوجود .

ويمكننا أن نترجم ذلك بطريقة أخرى ، بالاستناد إلى تلك القاعدة المعروفة
في المنطق الدَّارج ، والقائلة بأن النتيجة لاتسبق سببها ، أو بالاستناد كذلك إلى
مجرد الإدراك السليم للفلاح الذي يعلم أن المحراث لا يوضع أمام الثيران .

وكل ذلك يسمح لنا باستخدام صيغة تكون بدهيّة أساسية بالنسبة إلى هذا
العرض : فالحضارة هي التي تصنع منتجاتها (الآلة البخارية ، والثلاجة ، أو
الطائرة سواء) ، وليست منتجاتها هي التي تصنعها . ولقد تمَّ التَّثَبُّتُ من أهمية
هذه البديهة المقررة في علاقتها بكل من علم المناهج (Méthodologie) وعلم
الاجتماع ، بطريقة الخُلْف (par l'absurde) على نحو من الأنحاء ، في المجتمع
الإسلامي منذ قرن من الزمان ، كما سنقوم ببيان ذلك فيما يلي :

فلو كانت النهضة الإسلامية قد اعتمدت أقلَّ منهج تقديٍّ إزاء ما استعصى
عليها حله من مشاكل ، لاتّضح لها ذلك الخُلْفُ (أو تلك اللامعقوليّة) ،
بطرحها لمجرد هذا السؤال البسيط :

- « هل كان هناك قبل الآلة البخاريّة ، وقبل ليونارد دي فانشي ، وقبل
القديس توما الإكويني (Saint Thomas DAquin) ، شيء ما ، واطراد تاريخيٌّ
معين ، انطوى في داخله على بذرة جميع اللحظات الزمنيّة لفكر المجتمع الغربيّ
ونشاطه ابتداء من تشكُّل هذا المجتمع الذي لازال ينطوي حتى هذا الحين على
بذور نجهلها ؟ » .

(١) يترجم العربون كلمة (كروموزوم Chromosome) : بالصَّبْغِيّ ، أي : بتذكير المفرد ،
ويجمعونها على (صَبْغِيَّاتِ) . (المترجم) .

وإذا كان الجواب على هذا السؤال بالإثبات فهلاً يتعين علينا عندئذ أن نُعْطِيَ اسماً خاصاً لهذا الاطراد ، وأن نطلق عليه بالتالي اسم : الحضارة الغريبة ؟ ...

والبدئية التي اكتفينا بإبراز أهميتها فحسب ، عن طريق هذه الملاحظات البسيطة ، نخوّل لنا التمكن بصورة أفضل من الخصائص الأساسية للتجربة التي بدأت في المجتمع الإسلامي مع حركة النهضة منذ قرن من الزمان .

لقد بدأت هذه النهضة غداة حَدَثٍ غريب في ظاهره ، عن تاريخ هذا المجتمع ، وأعني بذلك : تمرد السيّباي (أو الجنود الهنود بالجيش الإنكليزي)^(د) الذي حدث سنة ١٨٥٨ م ، وكان لما ترتّب عليه من نتائج بالنسبة إلى (الوضعية القانونية) الإسلامية للهند ، دويّ هائل في العالم الإسلامي ، لأن (جمال الدين الأفغاني) قد قام بتجميع أصدائه ، كما تولى مع تابعه (الشيخ محمد عبده) شرح هذه الأصداء وبثّها بإضفاء الطابع المساويّ عليها أثناء تقديمها للجيل الذي عاصره .

ولقد بدأ تاريخ حركة الإصلاح منذ هذا العصر . فكيف أتيج لها أن تجد ترجمتها ضمن وقائع العالم الإسلامي التاريخية ، والاجتماعية ، والسياسية ، وخاصة بالجزائر ؟

(د) السيّباي (Cipaye) : كلمة أخذتها اللغة البرتغالية عن إحدى اللغات الهندية ، ودخلت عن طريق البرتغالية إلى الفرنسية ؛ وهي تعني : الجندي من سكان الهند الأصليين (بالتركة الإنكليزية) أولاً ، قبل أن تتنازل هذه الأخيرة عن حقوقها بالهند للتاج البريطاني ؛ ثم أطلقت فيما بعد على الجندي الهندي الأصل بالجيش البريطاني في الهند .
- أما تمرد السيّباي (Révolte des Cipayes) : فهي الحرب التي شنها في الهند سنة ١٨٥٧ م الجنود الهنود المتمرّدون بالجيش الإنكليزي ضدّ الإنكليز ؛ وقد تمت على مرحلتين : انتهت المرحلة الأولى منها : بالاستيلاء على (دلهي) ؛ ثم استؤنفت المرحلة الثانية ، نتيجة لتحريض نانا صهيب (Nana-Sahib) للمقاومة التي استمرت حتى الاستيلاء على لوكنو (Lucknow) سنة ١٨٥٨ م .

إننا لاندعي أن نقدم لذلك كله في الإطار الضيق لمحاضرة ، دراسة متقصية مستوعبة لجميع التفاصيل^(١) .

وإنما تقتصر على القول بأن هناك تطوراً معيناً قد بدأ بالفعل منذ ذلك الحين ، في العوائد ، والأفكار الدارجة ، وفي بعض الوقائع الاجتماعية المعينة ، متخذاً في بعض الأحيان أشكالاً سياسية تعمل بمقتضى النزعة (اللأبيكية) غير الدينية في كثير أو قليل ، من قبيل (ثورة تركيا الفتاة) سنة ١٩٠٨ م ، أو هو يتخذ أحياناً أخرى سياقاً إصلاحياً ينصرف اهتمامه إلى استخدام القيم التقليدية للإسلام في النزاع المفاهيمي والسياسي للقرن العشرين ، بعد تجديده لها في قليل أو كثير .

ولكن هذه الحركة كانت ترمي من كلا جانبيها في نهاية الحساب إلى أن تمهّر المجتمع الإسلامي بالوسائل الملائمة للدفاع عن ذاته أو لتبرير نفسه ، بدل أن تقوم بتحويل الشروط الواقعية والأساسية لهذا المجتمع .

ومن أجل الدفاع عنه كانت المشاكل توضع ضمن حدود كمية ، أي باعتبار : (كميات الأشياء) الضرورية . وقد كان نفس شعار (جمال الدين) الذي يقول فيه : « لو أن جميع الهنود يصبقون معاً ، لأغرقوا الجُزرَ البريطانية في بحر من اللُّعاب ! .. » ، يشير إلى أن (النهضة) كانت تنزلق في طريق (الشَّيْئِيَّة) (Choséisme) .

إلا أنه يجب علينا أن نضيف إلى هذا أن (الأفغاني) العظيم قد ترك لنا أفكاراً كذلك ، فيما كتبه من أجل الدفاع عن العالم الإسلامي . وفي النهاية ، أبتدعت من أجل تبرير هذا العالم ، آلة ذات مقطع مزدوج ؛ فقد تمت المحافظة

(١) انظر للكاتب نفسه (وجهة العالم الإسلامي) . [ط . ف] .

على ذائقة القيم الإسلامية أو أعيد إنشاؤها لمواجهة سيطرة الغرب الثقافية عليه .
ولكن في الوقت الذي كان يُواجه فيه الاستعمار على هذا النحو ، كان يُحتفظُ
بمعطيات القابلية للاستعمار ، أو هي كانت تُترك دون مساس بها .

وأشخاص الجيل الذي عاصرته من قرؤوا كتاب (الإفلاس الأخلاقي
للسياسة الغربية في الشرق) لمؤلفه التركي (أحمد رضا) ، أو كتابات (شكيب
أرسلان) ، كانوا في الحقيقة يقرؤون أعمالاً للدفاع والتبرير ، وليس أعمالاً للبناء
والتوجيه .

فبدل أن تُترجم الجهود الذهنية عن نفسها في صورة مذهب دقيق للنهضة ،
ومنهاج منسجم ، كانت تنطلق في صورة شعلات دفاعية أو جدالية . وكان
المؤلف المنهجي الوحيد الذي خلفه (جمال الدين) يتمثل في مجادلة ضدّ
(المادية) - أو (الناشورية) حسب تعبير كاتبه - وهو الكتاب الذي يتعين علينا
أن نقرن به المجادلة المدوية لتلميذه (محمد عبده) ضدّ (رينان)
(Ernest Renan) .

والإصلاح الجزائريّ نفسه ، لم يكن بالإجمال سوى مجادلة ضدّ المرابطة
والاستعمار .

إلا أن فكرة المذهب كانت تساور العقول في ذلك الجيل أو الذي يليه ، كما
يشهد بذلك مؤلفٌ لكاتب ليس معروفاً بما فيه الكفاية ، وأعني به
(الكواكبي)^(هـ) ، الذي كان كتابه (أمّ القرى) يرمّط التكتّم بالجزائر حوالي
سنة ١٩٢٠ . ولكنه لم يكن سوى عمل من صنع الخيال ، أعيد كُفصل المشاهد

(هـ) عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ م - ١٩٠٢ م) : ولد في حلب ، وقد اضطره الأتراك لحرثته في
القول والكتابة . جال (زنجبار) و (الحبشة) ، وأقام في مصر . له كتاب (أمّ القرى) ،
و (طبائع الاستبداد) .

(Scénario) لضرب من (الجمع الديني) التخيلي المنعقد في (مكة) من طرف علماء جميع بلدان الإسلام . على أن الموضوع لم يتناول هنا أيضاً إلا من زاوية الدفاع عن هذه البلدان ، دون أي اهتمام بالتخطيط ، أو بالإعداد للتخطيط .

ولكي نتمثل ما ينقص جميع هذه الجهود الذهنية ، يجب أن نتصور أحد أعمال ماركس (Marx) أو أنغلز (Engels) أو لينين في اقتصاره على مجرد نقد المجتمع الرأسمالي ، دوناً نظراً إلى نواقص الطبقة العمالية ، أو انفتاح على بناء المجتمع الاشتراكي .

وأخيراً فإن المشكلة التي كان يجب أن تطرح في العالم الإسلامي منذ ما يزيد عن نصف القرن . ضمن حدود حضارة معينة ، ولكن على مستوى أسس هذه الحضارة وإرادتها وقدرتها ، قد تم وضعها على مستوى منتجاتها .

أو إذا أردنا التعبير عن ذلك بصورة أخرى ، نقول إن المشكلة قد وضعت على مستوى حاجات مجتمع انخرط مُنذُ في طريق الخيال (l'utopie) ، والشئئية ، والتكديس الذي سنقوم بتحليله .

فبدل تناول الموضوع بطريقة (جبرية) (algébrique) تمكّن من الإشارة إلى حلّ قابل للتطبيق على مستوى مجتمع تقوم فيه نفس المشكلة ، كالمجتمع الغربي طوال عصر النهضة ، تم تبني طريقة سير (حسابية) تعالج كل حالة على حدة ؛ فعوض معالجة وضعية تاريخية عامة ، تمت معالجة قضايا سياسية مختلفة .

بينما العوامل التي أثّرت منذ قرون على وضعية البلدان الإسلامية ، لم تتشكل داخل الحدود الوطنية لبلاد معينة ، ولكن داخل المجال الذي تكتنفه رقعة الحضارة الإسلامية ، أي الرقعة التي يطلق عليها توينبي : (حقل الدراسة) .

وإذا كانت الأسباب المحلية هي التي تحدد المظاهر السياسية لكل بلد ، وهي التي تدين لها الجزائر مثلاً بما جعلها تؤول إلى مستعمرة فرنسية على وجه

التخصيص ، بدل أن تصبح مستعمرة إنكليزية أو برتغالية ، خلال مئة وثلاثين عاماً ؛ فإن الأسباب التاريخية العامة هي التي تحدّد الشروط الواقعية للتخلف في أي بلاد متخلفة . وليس من عمل الصدفة أن تمّ إدماج (ليبيا) و (تونس) و (مصر) على سبيل المثال وبالتوالي ، ضمن النظم السياسية لكل من : إيطاليا ، وفرنسا ، وإنكلترا في قليل أو كثير ، ولكنها لم تندمج داخل النظم الاجتماعية - الثقافية لهذه البلدان النامية . فقد كان لهذه البلدان العربية الإسلامية والإفريقية الثلاثة طوال العهد الاستعماري ، ثلاث وضعيات قانونية سياسية مختلفة ، ولكن وضعيتها الاجتماعية - الثقافية كانت هي نفسها على وجه التقريب . ذلك أن العوامل المحلية تحقق التباين ، بينما تعمل العوامل العامة على الوحدة .

ومشاكل الإنسان تظل متوقفة على هذه العوامل الأخيرة بالخصوص ، ذلك أنها مشاكل حضارة .

ولقد ترتبت على الواقع المتمثل في إهمال العالم الإسلامي لهذا المظهر ، النتيجة التي نشاهدها : حيث اقتحم الزي الأوروبي ، والبوق ، والطنبور ، والهاتف ، والسيارة ، شتى بلدان العالم الإسلامي بصورة مفاجئة منذ خمسين سنة ، ولكن مشاكل التخلف ظلت راسخة القدم داخل هذه البلدان .

فقد أردنا بدل الاضطلاع بتشديد حضارة ، أن نقوم بتكديس منتجاتها .

ولم يكن عمل النهضة الإسلامية طوال السنوات الخمسين الأخيرة ، يمثل تشييداً ، ولكن تكديساً للعتاد .

فعملية البناء لم تبدأ بالعالم الإسلامي إلا سنة ١٩٥٢ م في مصر ، ومع ثورة أول نوفمبر سنة ١٩٥٤ م بالجزائر .

ولكن روح التكديس و (الشيئية) ، التي يجب التخلص منها ، ما انفكت مستمرة البقاء ، وهي قد تتبدى أحياناً تحت مظهر مشتط في الهزل : وذلك عندما

نلاحظ - إذ نعبّر العالم الإسلامي - أربعة أجهزة للتكييف الهوائي في مقصورة أحد رؤساء المصالح ، أو خمسة أجهزة هاتفية على مكتبه ^(١) ...

وهذا التكديس للأشياء يزدوج على العموم مع تكديس للأشخاص ؛ فالمكان الذي يجب أن يشغله خمسة موظفين أو مستخدمين ، يوضع فيه أحياناً خمسة عشر أو عشرون ، بطريقة تزدوج بها مشكلة البطالة العادية مع بطالة خاصة ناشئة عن الواقع الماثل في استحداثنا لموظفين دون أن نستحدث وظائفهم . ومفهوم جيداً أن جميع ذلك يتبدى في حسابات التقويم الاقتصادي والنفساني لبلاد تبحث عن التملص من شروط التخلف ، ويتعين عليها أن تستخدم لبلوغه جميع ما يقع تحت طائلتها من الآدميين ، والأفكار ، والأشياء المادية .

وعندئذ تتجلى لا معقولة المنهاج المعتمد بصورة تامة التأكد ، لأنه لكي يتسنى لنا صنع حضارة ابتداء من منتجاتها ، حتى ولو كان هذا الأمر قابلاً للتصور من وجهة نظر متعلقة بعلم المناهج - ونكرر أن هذا أمر غير معقول -

(١) (فكر الشيئية) عند بن نبي يبرز في طبيعة إنسان (مابعد الموحدين) وهذا يعادل شيئاً ما الإنسان الكتلة Lhomme-masse عند J. Ortega Jgasset و Bildungse Philister و نيتشيه و Zelote و تويني وهناك وصف بنفس التعابير تقريباً لـ Ortega Jgasset الذي أبرز عوارضها في علم النفس الانحطاطي في Senorito-satiofart للإنسان الكتلة وهو يستعيد تماماً مفهوم إنسان مابعد الموحدين عند بن نبي .

في (ثورة الجماهير) المؤلف الإسباني وضع اللوحة التالية « إنه يتم طبيعياً بالتخدرات ، بالسيارات و ببعض الأشياء النادرة ولكن هذا يؤكد عدم اهتمامه أساساً نحو الحضارة ، لأن سائر هذه الأشياء ليست سوى نتاجها .. لا يرى فيها الحضارة ولكن يستخدمها كما لو أنها إنتاج الطبيعة نفسها .

إنه يرغب في سيارة وهو يتلذذ بها ولكنه يعتقد أنها ثمار عفوية من شجرة الفردوس .

في قرارة نفسه إنه يجهل الخصائص الصناعية للحضارة ، وهو لا يجد الحساس لمعرفة هذه الآلات ولا للبدائع التي تجعلها ممكنة » . [ط . ف] .

فهلا يزال يتعين علينا أيضاً أن نكون قادرين على اقتناء جميع منتجاتها . الأمر الذي يعدّ استحالة محضة من وجهة النظر الاقتصادية .

إن هناك ما يدعونا إلى الإلحاح على هذه النقطة هنا ، فالواقع المائل في امتداد نهضة العالم الإسلامي عبر قرن كامل من الزمان ، دون أن تتوصل حتى الآن إلى النتيجة التي بلغتها مجتمعات أخرى انطلقت من نفس النقطة ، لا يعزى لفقدان الوسائل ، وإنما يرجع إلى فقدان الأفكار . ولكي نستشهد بمثال لنجاح يمكنه أن يوحى لنا بلا فعالية منهاجنا ، نستطيع اتخاذ (اليابان) كحدّ للمقارنة . فقد كانت هذه البلاد سنة ١٨٥٣ م - وهي الفترة التي تلقت فيها النذير الذي تهددها بالانفتاح لتوسّع الغرب - في نفس النقطة التي كان يوجد بها العالم الإسلامي حوالي سنة ١٨٥٨ م ، (وهو التاريخ الذي اخترناه منذ حين كنقطة انطلاق للنهضة الإسلامية) . ويُعدّ الفارق بين هذين التاريخين زهيداً عندما نُضيفه على ما يناهز القرن من الزمان . وإن كانت النهضة اليابانية لم تبدأ في الواقع إلا عقب سنة ١٨٦٨ م ؛ مع عهد الحكومة المستنيرة ، الذي يسمى فيها بعهد (الميجي) (Meiji)^(٩) .

وقبل نهاية القرن الأخير كانت اليابان قد دخلت أسرة القوى الكبرى . ولقد أمكن التحقق من ذلك ، ولا سيما منذ الحرب الروسية - اليابانية الشهيرة ،

(٩) الميجي (Meiji) : اصطلاح يشار إليه في اليابان إلى العهد الجديد الذي بدأ بها سنة ١٨٦٨ م ، أي عهد (الحكومة المستنيرة) إبان حكم موتسو - هيتو (Mutsu-Hito) الإمبراطور الياباني المولود في كيوتو (Kyoto) (١٨٥٢ م - ١٩١٢ م) ، والذي تولى العرش بعد الإمبراطور كومايي (Koméi) سنة ١٨٦٧ م ، فتخلص من الموالى الإقطاعيين الأقوياء المدعويين بالتايكون أو الشوغون (Taikouns ou Shogouns) وهم الذين حكموا اليابان عملياً من سنة ١١٨٦ م ، حتى عهد الثورة سنة ١٨٦٨ م ، وذلك بوضعهم للميكادو (Mikados) (أو أباطرة اليابان) تحت وصايتهم ؛ وألغى النظام الإقطاعي ، ثم منح لليابان دستوراً سنة ١٨٨٩ م ؛ كما أدخل الحضارة الغربية إلى بلاده ، واضطلع بالحربين الصينية - اليابانية ، والروسية - اليابانية .

التي بلغ منها أن سَرَبَتْ نَفْحَةً ملحمية للشعر العربي في ذلك الأوان ، كما تذكّرنا بذلك قصيدة لحافظ إبراهيم ...

.. لكم نظمنا من قصائد جميلة حول نهضتنا ، في الوقت الذي كانت فيه اليابان تتوّج نهضتها بانتصار أراق مالا يُستهانُ به من المداد في أوروبا ، حيث كان (غليوم الثاني)^(١) يتحدث عن (الخطر الأصفر) ، وعن (الرجل المريض) .. !

وقد كان (الإنسان المريض) في ذلك العصر ، يعني العالم الإسلامي بالذات .

فقد انتقلت اليابان من عهد القرون الوسطى إلى العصر الحديث في مرحلة استغرقت خمسين حولاً تقريباً ، وقد أنشأت جميع الشروط التي تجعل منها اليوم مجتمعاً منتبهاً (للنموذج النامي) .

وفي إمكاننا أن نجد في الرقم الذي ذكرناه لمتوسط دخلها الفردي السنوي موضوعاً للتأمل . فالواقع أنه يبين لنا العلاقة القائمة بين أخلاق معينة ، خاصة سياسة تقشفية في مجتمع معلوم ، وبين شروط نموه الاجتماعي والاقتصادي .

فقد توصلت اليابان إلى الإنقاص من جميع مشاكل التخلف بفضل تنظيم معين للمجتمع على قواعد أخلاقية ، يجعله يبلغ مستوى القدرة على مواجهة جميع أعبائه بواسطة وسائل تعدد منقوصة على وجه الإجمال إذا قارناها ترقياً بالوسائل التي تقع في حوزة بلدان أخرى نامية .

(١) غليوم الثاني (Guillaume II) : (١٨٥٩ م - ١٩٤١ م) ملك بروسيا ، وإمبراطور ألمانيا (١٨٨٨ م - ١٩١٨ م) ؛ وقد ولد في برلين ، وتنزل عن العرش عقب الحرب العالمية الأولى ، ثم لجأ إلى البلدان المنخفضة (أي هولندا) .

وهذان المظهران للقضية هما اللذان يقدمان لنا الدرس المفيد ، كما أنها مظهران مترابطان . فنحن نرى ضمن حالة ملموسة ، وبصورة تلقائية ، أن مشكلة التجهيز مرتبطة بقضية الإنسان والأفكار ، وأن الحصول الاجتماعي للآلات مرتبط بفعالية وسلوك الفرد الذي يستخدمها .

ونحن هنا ، ندرك ضمن حدّ معين ، الصلة القائمة بين إرادة وقدرة مجتمع يبني ذاته على قاعدة حضارة ، وليس على قاعدة منتجاتها . وهذا ما يفسر لنا كيف أن اليابان قد نجحت حيث لم يحقق العالم الإسلامي ، حتى هذا الحين ، نصراً حاسماً على التخلف ، لأن نشاطه قد طبق في عالم الأشياء والمنتجات ، بدل أن يطبق ضمن النسق البشري ونسق الأفكار .

وفي ضوء هذه الاعتبارات يصبح من الضروري أن نحول السؤال المثار بصورة ضمنية من خلال موقف العالم الإسلامي منذ قرن من الزمان : - كيف نصنع منتجات الحضارة ؟ .. إلى سؤال صريح : - كيف نصنع الحضارة ؟ .. تلك هي المشكلة في انضباطها التام .

ولكي نتناول هذه المشكلة على هذا الشكل ، يتعين علينا اللجوء إلى الطريقة المعتمدة في مختبر التحليلات .

فنحن لكي نقوم بتحليل مادة ما ، لانقلها برمتها إلى المختبر ، ولكننا نقتصر على اقتطاع (عينات) منها فحسب . وعيّنات حضارة ما ، هي منتجاتها الاجتماعية في جميع أشكالها .

فالمصباح الذي نستدير به ، والأفكار التي وجهت أمر تجهيزه ، والآدميون الذين قاموا بعملية إنجازه ، تمثل جميعها منتجات اجتماعية لحضارة معينة .

ونحن لو حللنا من وجهة نظر علم الاجتماع هذه (العينة) ، لوجدنا أن

محتواها أو مادتها الجوهرية المتعلقة بعلم الاجتماع تؤول إلى ثلاثة حدود هي :
التراب م والزمن ، والإنسان .

فالتراب يمثل ضمنها في صورة مواد أولية واصله أو عازلة . أما الزمن
فيندمج داخل سائر الاطراد العلمي والفني الواقع بين اكتشاف الظاهرة
الكهربائية ، حوالي نهاية القرن الثامن عشر ، وبين تطبيقه في ميدان الإنارة
حوالي منتصف القرن التاسع عشر ؛ ذلك أن الزمن يمثل نفس الركيزة التي يقوم
عليها هذا الاطراد .

وأما الإنسان فينخرط ضمن التدخل البشري : (اليدوي والذهني) في هذا
الاطراد ابتداء من غالفاني (Galvani) حتى أديسون (Edison) .

وإذن فالمصباح باعتباره نتاجاً للحضارة ، يمثل في الواقع إنتاجاً للإنسان ،
والتراب والزمن .

وكل عينة أخرى - وليس هناك محلّ لمضاعفة الأمثلة - تحلّل على نفس
المنوال : فهي نتيجة للإنسان باعتباره صانعاً لجميع الوقائع الاجتماعية ، وصانعاً
لنفسه أولاً وبالذات بوصفه كائناً اجتماعياً ؛ وللتراب الذي يحسّم سائر هذه
الوقائع ، ويدخلها إلى حيّز الملموس بمنحها الركيزة الطبيعية (أو الفيزيائية)
والاقتصادية ؛ وللزمن الذي يقدم للاطرادات المتعلقة بعلم الاجتماع الامتداد
الضروري لنموّها واكتمالها . فإذا ما طبقنا الآن الطريقة (الجبرية) الكلاسيكية
على جميع منتوجات الحضارة تلك ، بجمعنا لحدودها المتجانسة فيما بينها - حدّاً
لحدّ - في سائر مركباتها ابتداء من مجرد الإبرة إلى الصاروخ . ومنذ الفكرة الأكثر
شيوعاً حتى معادلات (النظرية النسبية) ، ومن مجرد الراعي باعتباره ذاتية
اجتماعية إلى شخص أكبر عالم ، توصلنا إلى هذه النتيجة الدالة المتمثلة في أن مجموع

منتجات حضارة ما ، يُساوي مجموع الأشخاص ، بزيادة مجموع ضروب التراب ،
وزيادة مجموع الأزمنة .

ولكي نترجم هذه الصياغة إلى لغة عادية ، يجب أن ندلي بملاحظة تخص كل
حدّ من حدودها :

١ - فمجموع منتجات حضارة ما ، ليس سوى هذه الحضارة نفسها ، ولكن
ضمن حالة شتية وسائبة ، أعني دونما اعتبار لصلاتها الداخلية أو لتركيبها
المتألف ، مادامت خاصة التحليل ماثلة في شجب هذه الصّلات .

٢ - ومجموع الأشخاص ليس إلا : (الإنسان) باعتباره كائناً اجتماعياً .

٣ - ومجموع ضروب التراب ، ليس غير التراب ولكن مع كامل
(مَشْرُوطِيَّتِهِ) المتعلقة بعلم الاجتماع (Son conditionnement sociologique) ،
(أي رضوخه لضرورات فنية معينة) بما في ذلك وضعيته القانونية ،
و (تَوْضِيْعُهُ) الفني : Son aménagement technique ^(١)

٤ - ومجموع الأزمنة ليس هو إلا الزمن الذي يتم تكييفه اجتماعياً حيث يحول
إلى زمن اجتماعي يدامجه ضمن جميع العمليات الصناعية ، والاقتصادية ، أو
الثقافية ، باعتباره ركيزة تقوم عليها سائر اطرادات هذه العمليات . وليست
الملاحظات التي أدلينا بها حول النقط الثلاثة الأخيرة سوى ملاحظات
توضيحية ؛ وإن كان يتعين أن نضيف إليها ملاحظة ذات أهمية خاصة على علاقة
بعلم الاجتماع ، ويمكن استخلاصها من هذا التحليل ، وهي المتمثلة في أن فاقّة
البلدان المتخلفة لاتعدو كونها فاقّة ظاهريّة ، حيث إن كلا من هذه البلدان

(١) تحمل عبارة (التوضيب) هنا معنى العملية المثلى لتجهيز وتوزيع التراب ضمن الإطار الجغرافي
بما ينتظمه من الأدميين الذين يعيشون عليه ، وما يدور فيه من نشاطات اقتصادية في علاقتها
الوظيفية بالموارد والإمكانات الطبيعية والفنية . (المترجم) .

تمتلك عدداً من الآدميين يكفي لتحويلها ، كما تمتلك أحياناً أخصب وأغنى تراب في العالم - كما هي الحال بالنسبة إلى (أندونيسيا) مثلاً - ، وهي تمتلك بطبيعة الحال الزمن الذي يعدّ هو نفسه بطريقة صارمة بالنسبة إلى الجميع .

وعلى النقيض من ذلك فإن الملاحظة المتعلقة بالنقطة الأولى تضعنا في مواجهة مشكلة جديدة ، لأن الحضارة حيثما تكون في حالة شتية أو تمثّل على صورة سائبة ، لا تمثل حضارة ، ولكن ركماً مكّساً من الأشياء المشتتة ، الفاقدة للتآلف في قليل أو كثير ، حتى ليكن أن نتمثلها في صورة متحف من الطّرف المستغربة والمثيرة للاستطلاع ، أو سوق للسّلع الزهيدة القيمة والبضائع الكاسدة البائرة . وهذه الملاحظة تقدم لنا عن طريق المراجعة ، المعنى الحقيقي المتعلق بعلم الاجتماع لظاهرة التكديس التي أشرنا إليها فيما سلف أثناء حديثنا عن الطريق الذي لا يفضي إلى مخرج ، والذي انخرطت فيه نهضة العالم الإسلامي منذ قرن من الزمان .

فهذه العناصر الثلاثة التي هي : الإنسان ، والتراب ، والزمن ، لا تمارس مفعولها ضمن حالة شتية ، ولكن ضمن تركيب متآلف ، يحقق بواسطتها جميعاً إرادة وقدره المجتمع المتحضّر .

وإذن فإن مشكلة هذا التركيب المتآلف هي التي توضع أمامنا .

وأنا لأعتقد أن هناك طريقتين لتناول هذه المشكلة ، فالتجارب البشرية المعاشة هي التي يمكنها أن ترشدنا بدروسها ، إما بطريقة مباشرة ضمن التاريخ ، وذلك ما لم تعترض بعض الأسباب الثانوية كحائل بين الأسباب الأساسية ونتائجها ، وإما من خلال الاطرادات التي توجب علينا أن نرجع عن طريق التحليل إلى الأسباب الأولى ذاتها .

ولذا يجب علينا حسب اقتضاء الظروف أن نتبّنى هذا المنهاج أو ذاك في

عملية استقصائنا ، وإن كانت النتيجة العملية تظل هي نفسها ، وهي التي تهمننا من حيث التطبيق ؛ إذ إن الشروط الخاصة بحضارة ما لا تقبل الانفصال فيما بينها ، بحيث يحقق تركيبها المتألف بطريقة تلقائية شروط قيامها بوظيفتها كإرادة وقدرة .

والواقع أننا عندما نسائل التاريخ ، نجد أن الحضارات قد تشكلت ضمن ظروف هيمنت عليها فكرة الخلاص ، وسيطرت على وعي الإنسان حتى غيرت اتجاهه . وهذه الفكرة لا تشكل صياغتها ، ولا تصبح حاسمة إلا أمام خطر مرعب .

ويمكن للخطر أن يُمَثَّلَ في شكل تَحَدٍّ من طرف الطبيعة نفسها (في صورة جفاف ، أو طوفان إلخ ...) ، أو تَحَدٍّ من طرف التاريخ في صورة غَزْوٍ ، أو حرب ، أو تهديد بالاسترقاق . وإلى هذا الشكل من التحدي بالذات ، يُرْجَعُ توينبي (Toynbee)^(١) الظروف العامة التي تتشكل ضمنها الحضارات . فتشكل الحضارة المصرية ، يدخل في رأيه ضمن هذه المقولة .

(١) مفهوم تحد - رد Defi-riposte هو مفتاح فهم وشرح تاريخ توينبي في مصير كل حضارة . يوازن بين اطرادين نموذجيين : الأول : حول النمو ، والثاني : حول التخلّف والانحلال . فإذا كان هنالك ولادة وثبات ، إذن هنالك نمو مجتمعات باتجاه الحضارة ، عندما تأخذ بالتغلب باستمرار على التحديات (الطبيعية - الاقتصادية - الديمغرافية - الأخلاقية) عبر ردود أفعال ملائمة .

الحضارات تولد عندما يقدم الوسط شروطاً للحياة قاسية (مزايا المحن) والانتصار على تلك المصاعب هو واقعة نمو ، والزواج تحت وطأتها عند الانطلاق أو في الطريق تلك علاقة المحلل وسقوط .

هذه هي بالإجمال الظروف التاريخية لكل حضارة في طرح توينبي . من خلال الطروحات (البنائية) حول تكون وأقول المجتمعات المتحضرة يلاحظ أن مفكرنا قد تجاوز نظريات توينبي المبنية على جدلية (تحد ورد) . انظر تحديداً (الخط البياني لدورة الحضارة في شروط النهضة) . [ط. ف .]

ولكن هذا التأويل لا يمدنا بتفسير لما حدث على وجه الدقة ، عند الهجرة السكانية التي تمت في بداية الأزمنة التاريخية ، عقب ذلك الجفاف الذي اجتاح المناطق المتاخمة للجزائر ، فغير شروطها المناخية ؛ وصيرها إلى مناطق صحراوية ؛ إذ لابد أن يكون قد حدث ضمن هذا الخروج (exode) شيء ما يظل خارجاً عن متناول التفسير بالتحدي الطبيعي ، مادام جزء من السكان قد بقي بنفس المكان وتكيف مع الشروط الجديدة لحياته ، والتحق جزء آخر بأعالي (النيل) ليجد من جديد شروط حياته القديمة ، واتجه جزء واحد من هؤلاء السكان إلى مستنقعات (الدلتا) ، فروّض الطبيعة الجديدة ؛ وهكذا ولدت الحضارة المصرية ، كنتيجة مترتبة ليس عن الظاهرة الطبيعية وحدها فحسب ، ولكن عن اختيار حرّ وقاصد ، أعني عن إرادة جماعية وأوليّة وجّهت خطى هذا الجزء من (الخروج العام) نحو صقع محدّد .

ونحن لانفسر آلية هذه الإرادة ، ولكننا تقتصر على إثباتها باعتبارها في الوقت ذاته ظاهرة تظل خارجة عن متناول التفسير الطبيعي ، ومظاهرة تدشنيّة مع ذلك لمجتمع جديد وحضارة جديدة .

ويمكننا أن نستند لدعم وجهة نظرنا على التاريخ اليهودي ، الذي يمدّنا فعلاً بمثال لخروج آخر :

وإن كان هذا الخروج لا يُفسّر حضارة إسرائيل ، إلا في الحد الذي يُفسّر فيه هو ذاته بالعمل الأوّلي (لموسى) الرسول . ويبين لنا (الكتاب المقدّس) أيّ صعوبات لاقاها هذا الأخير في كنف شعب خرونٍ عَنُودٍ من أجل تشكيل إرادته وقيادته قبل هذا الخروج وبعده .

(فموسى) بالذات هو الذي يفتح لنا النافذة المطلّة على المظهر الآخر من القضية ، أعني عندما تُنهضُ فكرة الخلاص شعباً ما وتشكل إرادته بصورة عامة ،

لا أمام خطر ناتج عن الطبيعة ، ولكن إزاء خطر (أُخْرَوِي) وَغَيْبِي .

ولقد ولدت المجتمعات التي ماتنفك تسلط حتى هذا الحين انعكاسات حضاراتها على الخارطة الجغرافية ، وأعني بها : الهندوسية ، والبوذية ، والموسوية ، والمسيحية ، والإسلامية ، من هذه الانطلاقة الروحية التي أقامت هياكل (براهما) و (يَهْوَه) (Brahma et Jéovah) ومعابد البوذية ، والكنائس القوطية ، والمساجد الإسلامية .

فكل هذه الحضارات المعاصرة لنا ، قد شكلت تركيبها المتألف الأصلي للإنسان والتراب والزمن ، في مهد فكرة دينية . وإذا اقتضى الأمر أن نصدر حكماً بشأن المجتمع الذي هو بصدد التشييد حالياً باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية ، باعتباره شكلاً من الحضارة - وأنا أعتقد أنه يمثل بالفعل شكلاً لحضارة - نجد أن تكوينه ونموه يفسران بنفس الطريقة .

فمن وجهة النظر التاريخية ، يتعين علينا ملاحظة أن الأفكار (الماركسية) قد استخدمت لنموها واكتمالها كل البنية التحتية (Linfastructure) النفسانية والمفاهيمية المسيحية للإنسان الذي حوّل إنجيل (يسوع المسيح) إلى إنجيل (لماركس) ، وجميع المطامح التواقية إلى (ملكوت الرب الإله) ، إلى مطامح متشبثة (بالفردوس الأرضي) ! ..

ومن وجهة النظر النفسية فإن العقيدة التي أقامت في الماضي (كاتدرائيات) إمبراطورية (إيفيان الرابع) (الملقب بإيفيان الرهيب) ، هي التي تتولى اليوم تشييد المصانع والسدود في بلاد (خروتشوف)^(١) ...

فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة ، وإما بواسطة بديلاتها

(١) انظر بهذا النطاق كتاب (ن برديف) منابع واتجاهات الشيوعية الروسية [ط ف] .

اللا دينية نفسها ، في التركيبة المتآلفة لحضارة ما ، وفي تشكيل إرادتها . فهل يتعين علينا أن نستخلص في ذلك أنه يلزمنا أن ننتظر أو نستثير وحي فكرة دينية جديدة ، في كل مرة توضع في مواجهتنا مشكلة نهضة ؟

لقد حسمت أوروبا حالتها الخاصة منذ بضعة قرون ، داخل الإطار المسيحيّ دون ريب ، ولكن مع مبادرات في الميدان الفني ، والأدبي ، والفلسفي ، كانت تذهب إلى ما وراء المبدأ الإنجيلي .

فقد تشكل الفكر الأوروبي المعاصر في جوّ العقلانية (Rationalisme) الفرنسية ، والجمالية (Esthétisme) الإيطالية . ومع ذلك ففي كل مرة كانت تتاب فيها هذا الفكر استشارة أو تحدّ وافد من الخارج ، كان يرجع من جديد إلى أصله المسيحيّ كما يبيّن لنا ذلك التصريح الشهير الذي أعلنه (شارل العاشر) على أمم أوروبا غداة احتلال الجزائر .

ولكن حالتنا نحن تمثل حالة شعب استلم عن سلفه السامي (Sémitique) مَيِّمَ أقوى انطلاقة دينية . ففي أوروبا كانت الحركة الدينية للنهضة حركة مُبْعِدَة عن المركز (Centrifuge) على وجه العموم ؛ ومن ثَمَّ فقد كانت تبتعد عن المسيحية . وتمثل (الماركسية) ضمن اعتبار معين ، نتيجة لهذه العملية الإقصائية التي أبعدت الفكر الأوروبي عن المركز المسيحيّ ؛ وعلى النقيض من ذلك ، فإن الحركة الدينية للنهضة الإسلامية تمثل حركة مقربة من المركز (Centripète) ومن أجل تحقيق الشكل الجديد لحضارته ، كان المجتمع الإسلامي يبحث بطريقة مُنْهَمة ، ولكن في تشبّث لا ينثني منذ قرن من الزمان ، عن القبس الديني الضروري لتكوينه الحيوية ، التاريخية المتجانسة . ولا يعد عملاً من أعمال الصدفة ، ولكن بفعل منطق داخليّ أمير ، أن تكون الجهود الذهنية الأولى لنهضة هذا المجتمع قد وجدت تعبيرها المحظوظ والملائم في قليل أو كثير ، ضمن أعمال من قبيل (رسالة التوحيد) للشيخ محمد عبده ، وأن يكون نفس مجهود الإنهاض

الاجتماعي في هذه البلاد بين سنة ١٩٢٠ وسنة ١٩٣٦ ، والذي حمل اسم :
(الإصلاح) ، مُسْتَوْحَى من الدين .

وأخيراً ، فقد سجلت الثورة الجزائرية ضمن ميثاق طرابلس (الإسلام)
(Islamisme) بين مبادئها الموجهة لها ، ذلك أنها كانت تطيع المنطق نفسه ،
لِعِلْمِهَا أنها قد أَسْتَقَّتْ هي نفسها أصفى جوهرها وأقوى عناصر مفهوميتهما
(Idéologie) من هذا الدين . وهكذا سجلت على هذا الغرار مبدأ (مُحَضَّرًا)
سامياً ضمن مفهوميتهما ، علماً منها بأنها تستطيع أن تستمد منه الشرارة الضرورية
لتركيب الإنسان ، والتراب ، والزمن ، المتناسكة بالجزائر .

ومن جهة أخرى فقد بدأنا نشاهد على الصعيد السياسي ، والفني ، أوليات
مثل هذا الجهد ضمن إجراءات فعلية ؛ فقد تمّ بالفعل على صعيد التربية مثلاً وضع
مشكلة الإنسان ضمن اتجاه حضارة ، كما أن الهيئات التي اضطلعت بالدفاع عن
المناهج التربوية سائرة في نفس هذا الاتجاه ، حيث نضجت موجهاتها في بوتقة
الروح التي قامت على إعداد ميثاق طرابلس .

والواقع أننا عندما نضع مشكلة الإنسان تحت زاوية النّوّ ، يبدولنا الزمن
كَبُعد من أبعاد فعاليته . فالمشكلتان (أعني مشكلتي الإنسان والزمن) مترابطتان
فيما بينهما ، والموجهات التي تقدم حلاً لأولاهما ، تحلّ الثانية معها .

وفيما يتعلق بالمشكلة الثالثة (أعني مشكلة التراب) ، فإن الإجراءات المتخذة
في ميدان الإصلاح الزراعي ، وعملية التشجير ، والتّنقيب المنجمي ، تضعها
وضعها الصحيح ، كما تحدد أمر (التّوضيب) الجديد للتراب في علاقته الوظيفية
بمجاجات بلاد تريد اجتياز عتبة نموّها^(١) .

(١) الاثنا عشر سنة السابقة تؤكد لنا بشكل أفضل النتائج الناشئة عن تلك الإرادة الوطنية .
وبصورة أخصّ ابتداءً من الخطة الرباعية الأولى . [ط . ف] .

وبكلمة واحدة ، فإن التركيبة المتجانسة للإنسان والتراب والزمن بصدد التحقق ، بالرغم من المصاعب الملازمة لتحولات اجتماعية لَمَّا تزل في بدايتها ، مع ما يضاف إليها من المصاعب المصطنعة التي تقام أمام خطانا ، لكي تبرهن لنا أننا غير قادرين على السير وحدنا .

ولكن الثورة قد شحذت إرادة شعب يرمي إلى التحرر منها كلفه الثمن ، من ارتهانه الثقل الوطأة للتخلف ، ويعتزم في كلمة واحدة ، أن يَنْضَوِي إلى الحضارة .

مشكلة الثقافة

محاضرة أُلقيت باللغة الفرنسية في الجزائر العاصمة بتاريخ :
١٥ - ١ - ٦٤ . وباللغة العربية في مدينة قسنطينة بتاريخ :
٣٠ - ١ - ٦٤ .

في نهاية المحاضرة الأخيرة توصلنا إلى بضعة نتائج منها :

١ - أن المشاكل العديدة التي نطلق على مجموعها مصطلح (التَّخَلُّف) ، هي في الواقع تعبيرات مختلفة عن مشكلة واحدة ومفردة تواجه كل بلاد متخلفة ، أي أنها مشكلة (حضارة) ، وذلك بشرط أن نتقبل هذه العبارة في استخدامنا لها ، بصورة محدودة ، وأعني بهذا أن تكون أقلّ تعمياً من المعنى الذي اعتاد علم الإنسان (Anthropologie) أن يفهمها عليه .

وبعبارة أخرى فالحضارة ليست كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية ، في أي مجتمع كان ، ولكنها شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية ، بحيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معينة ليس المجتمع المتخلف في حالة تكيف معها لامن حيث رغبته ، ولا من حيث قدرته ، أو بعبارة أخرى : لامن حيث أفكاره ، ولا من حيث وسائله .

٢ - وأن هذه الرغبة ، وهذه القدرة لدى المجتمع المتحضر ، ناتجتان ليس عن تكديس منتجات الحضارة ، ولكن عن تركيب أصيل لعناصر : التراب ، والإنسان ، والزمن .

٣ - وأننا إذ نفترض أن مشكلة التراب قد وجدت حلها ، أو هي في طريقها إلى هذا الحل ، كما هي الحال بالنسبة إلى الجزائر ، حيث يتم تحويل وضعيتها القانونية ، وإعدادها الفني في علاقتها الوظيفية بالاختيار الاشتراكي - فإن المشكلتين الأخرين مرتبطتان بطريقة عضوية بالمشكلة الأولى ، لأننا منذ مواجهتنا لمشكلة الإنسان المطروحة في نطاق النمو ، نجد أن الزمن يواجهنا بالضرورة كبعدٍ لفعالية الإنسان .

هذه هي مجموعة النتائج التي سبق أن توصلنا إليها . وهي تدلنا منذ عثورنا عليها على الاتجاه الذي ينبغي لنا أن نسلكه إزاء مشكلة الثقافة التي تجابهنا

اليوم ، والتي نتخذ منها موضوعاً لحاضرتنا الثانية . فهذه المشكلة لا تواجهنا ألبتة في دائرة المجردات ، أي في : المسرح ، أو السينما ، أو مكتب عمل أحد الروائيين ، أو في أسلوب إحدى الرقصات الفلكلورية ، ولكنها تطرح أمامنا في العالم العينيّ الملموس لعمَلنا اليومي ، في إحدى حظائر البناء ، أو في حقل تقوم بزراعته ، أو في المدرسة حيث نرسل بأطفالنا لتلقي المعرفة ، وفي الطرقات التي نعبر بها ، والقاطرات التي ننتقل بواسطتها ، وأخيراً في كل مكان يوجد فيه شكل من أشكال حياتنا ونشاطاتنا اليدوية أو الذهنية . فالقضية تقوم بالنسبة إلينا ليس في مجرد إعطاء مضمون معين لأوقات فراغنا فحسب ، ولكن في إعطاء هذا المحتوى لوجوه نشاطنا الأساسية أولاً وبالذات . وبكلمة واحدة فإن موضوعنا لا يقتصر على نطاق معين فحسب ، ولكنه يتعلق بالإطار الاجتماعي كله ، حيث تدور حياتنا ، وتتساقق نشاطاتنا ، وتشكل المشكلات العديدة التي تستحوذ على أفكارنا تحت اسم (التخلّف) .

وهكذا فنحن عندما نطرح هذا السؤال : (ماهي الثقافة ؟) ، فإننا لانجد فكرنا حرّاً ، ولكننا نراه محاطاً بكل تلك المشاكل . ومعلوم أن هذا السؤال ليس له المعنى نفسه ، عندما يتعلق الأمر بمجرد اهتمام ذهني - له علاقة بجمع الوثائق أو بالناحية العلمية - وعندما يتعلق غرضه بمصلحة اجتماعية أساسية . ففي الحالة الأولى نواجه مجرد مشكلة تصوّر لواقع اجتماعي قائم ، وفي الحالة الثانية تتمثل المسألة في موقف يُطلَبُ إلينا اتّخاذه لمواجهة فراغ اجتماعي معين . ذلك أنه توجد بالتأكيد ، ومهما تكن وجهة نظر بعض أصدقائنا حيال هذا الموضوع ، نوعية خاصة بالمشكلة المطروحة أمامنا دون هوادة ، منذ اللحظة الأولى لصياغتها ، كما أنها تزداد مواجهة لنا مع كل خطوة من سيرنا . ومنذ الخطوة الأولى نجد أنفسنا إزاء طريقتين اثنتين : ففي الطريق الأول تقوم المسألة في إعداد التقويم الفعليّ لثقافة معينة سبق إعدادها من قبل ، كالحضارة بأثينا أو في إمبراطورية روما .

وفي الطريق الثاني تقتصر المسألة على مجرد تصوُّرها في مجرد محتواها المُضْمَر ، وفي الخطوط المتفاوتة الغموض التي تكوّن مشروعها .

فالفهم والعمل غير مترادفَيْن : هذا هو اليقين ذاته . ولكن هناك ما يدعو إلى أن يجد هذا اليقين ترجمته في موقفنا إزاء مشكلة الثقافة ، لأنها عندما تطرح علينا من حيث المبدأ ، يصبح من الضروري لنا أن نقوم بوضعها في مكانها بالنظر إلى علاقتها بوضعيتنا التاريخية الخاصة .

ولهذا فإن المشكلة يمكن أن تطرح بصفة عامة ضمن ثلاثة أوضاع مختلفة :

١ - فعندما نتساءل : كيف تتكوّن ثقافة معيّنة ؟ يكون سؤالنا متضمناً لجواب عن مرحلة تاريخية معينة .

٢ - وعندما نتساءل : ماهو الدور الذي تؤديه ثقافة معيّنة ؟ أو ماهي الصورة التي تبرز فيها هذه الثقافة ؟ نجدنا إزاء وجهة نظر أخرى للمشكلة .

٣ - أما عندما نتساءل : كيف يتم إعداد ثقافة معيّنة ؟ فإننا نكون إزاء زاوية نظر مختلف عن الوجهتين السابقتين .

وهذه الأوضاع الثلاثة للمشكلة ، كلها ذات قيمة على الصعيد النظري ، إلا أنه من الواضح أن الوضع الثالث هو الذي يتضمن الجواب عن المرحلة التاريخية التي تنتظم بلاداً كالجرائر ، باعتبارها بلاداً بصدد الخروج من العهد الاستعماري ، مع كل المشاكل التي خلفها لها هذا العهد وراءه .

فنحن عندما نطرح بالجزائر هذا السؤال : ماهي الثقافة ؟ لانفكر بالدرجة الأولى في ضروب التسلية التي يمكن أن تقدمها لنا الفنون الفلكلورية ، والمسرح ، والشعر ؛ ولكننا نفكر أولاً في الحقائق المحسوسة للتخلف : في البطالة ، والأميّة ، ونقص التغذية إلخ ...

وللتخلف جغرافيته ، وتاريخه .

أما جغرافيته ، كما سبق أن بينّا ذلك في محاضرتنا الأخيرة ، فهي تشمل المساحة التي تنتظم على وجه التقريب نصف الكرة الجنوبي ، والتي تقع في نطاقها في جميع الأحوال بلدان باندونغ (Bandoeng) التسعة والعشرون^(١) .

وأما من الناحية التاريخية ، فيجب علينا أن نغيّر بين شكلين اثنين للتخلف في هذه الرقعة الجغرافية : الشكل الذي يُعزى إلى عوامل عرضية كالتقهقر الذي ينتاب الآن أو انتاب في الماضي تطور المجتمعات التي كانت نامية سابقاً ، كما هي الحال بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي حتى آخر عهد الدولة الموحديّة ؛ والشكل الذي يعزى إلى عوامل دائمة ومزمنة من الركود ، كما هي الحال بالنسبة إلى العوامل التي انتابت حتى هذا الحين حياة السكان الذين يكوّنون مانسميه بالمجتمعات البدائية . وعلاوة على ذلك يجب أن نأخذ في حسابنا الاستعمار الذي يمكنه أن يصبح عامل ركود أو تقهقر راجح الكفّة .

ولكن مهما يكن مصدره التاريخي ، فإن التخلف - عندما نعبر بمصطلحات اقتصادية عن الحقائق الواقعية لمجتمع في حالة ركود أو تقهقر - لا يشكل سوى مظهر من مظاهر مشكلة الإنسان الذي لم يتعلم طريقة استعمال وسائله الأولية ، التي هي التراب والزمن بصورة فعالة ، أو هو قد نسي ماتعلمه من هذا

(١) انظر في هذا الموضوع : (فكرة الأفريقية الآسيوية) ، حيث استخرج المؤلف الاستنتاجات الأولى لمؤتمر باندونغ .

ونجد من جهة أخرى في هذا المؤلف الأسس النظرية لعدم الانحياز ، وقد وضعت في مجال إمكانية وجود حضارة عالمية .

ولم يظهر بن نبي في كتاب من كتبه كما ظهر في هذا الكتاب كنظر سياسي في المدى العالمي . [ط . ف] .

الاستعمال ، مع ملاحظة أن فعالية الإنسان بالذات هي التي تقوم بتحديد بقية العوامل الأخرى .

وإذن فإن الإلتصاف من عدم فعالية الفرد ، يعني الإلتصاف من تخلف المجتمع ... إلا أنه يتبقى لنا أن نعقد الصلة بين الثقافة والفعالية باعتبارها صفة ملازمة للإنسان المتحضر . فنتيجة الفعالية أمر مؤكد بصورة إجمالية في الوضعية الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع متحضر معين ، باعتبار أن حضارته ليست إلا التعبير عن مستوى معين للإنسان والتراب والزمن ، المتضمنة جميعها في كل نتاج من منتجاتها ، وفي تركيبها الأصيل بصورة عامة .

كما أن نتيجة الفعالية أمر مؤكد أيضاً في بعض الحالات المعينة ، وذلك عندما يوجد مجتمع معين نامٍ على الصعيد الصناعي ، في بعض الظروف الخاصة من تاريخه ، ضمن حالة لا يملك فيها غير وسائله الأولية ، بحيث لا يستطيع أن يستعمل من أجل إعادة بنائه إلا هذه الرسائل فحسب ، أي الإنسان والتراب والزمن . وهذه الحالة هي التي تقدم لها على سبيل المثال قضية إعادة بناء ألمانيا عقب سنة ١٩٤٥ م . فقد وجد الشعب الألماني نفسه ، عقب الحرب ، محروماً من جميع أبعاده الأخرى ، وخاصة فقدانه لسيادته السياسية ، بحيث لم يعد يملك لمواجهة مشاكله إلا عضلاته وأفكاره ، أو بعبارة أخرى طاقته الحيوية ، وثقافته .

ولكن فعالية الفرد الألماني ، من أجل إعادة بناء بلاده ، تقتصر في نهاية الحساب ، ومن وجهة النظر الاجتماعية ، على ثقافته لا غير .

وإذا مادعينا على أية حال إلى القيام بتحديد القسط المعزوّ إلى العضلات في هذا التحول المدهش ، الذي تمّ في مدة عشر سنوات ، فإننا ندعو بدورنا هؤلاء الذين يطرحون علينا هذا السؤال ، إلى الالتفات لحظة ما نحو المساحة التي تعاني

التخلف ، وإلى التساؤل عن السبب الذي أدى بالإنسان الذي يعيش على هذه المساحة إلى عدم الإنقاص من مشاكله الحيويّة بواسطة عضلاته فحسب ؟

وإذن فإن مشكلة الثقافة هي التي تواجهنا على رقعة البلدان المتخلفة . ولهذا فنحن عندما نقوم بالموازنة بين النمو والتخلف ، على المستوى الجماعي ، أو بين الفعاليّة وعدم الفعاليّة على المستوى الفرديّ ، نكون قد قننا بالمقارنة بين مستويات ثقافيّة معيّنة ، أي بين ثقافة معيّنة من ناحية ، وبين شيء معيّن يمكننا - لكي نحافظ على الروح المنهجية التي نعتدها - أن نسمّيه بطابع يشبه اللاتقافة ، من ناحية أخرى .

وعلى هذا فنحن عندما نطرح مشكلة الثقافة في بلاد متخلفة معيّنة ، لانكلك الخيار عند طرحها ، لأن الثقافة محدّدة بواسطة كل معطيات التخلف ، وبواسطة المعطى البشري أولاً وبالذات ، بحيث يتعيّن علينا أن نطرح المشكلة بصورة حاسمة في الشكل الدقيق الذي تواجهنا عليه ، أي في وضعها الثالث :

- كيف يتمّ إعداد ثقافة معيّنة ؟

وهذا لا يعني وجوب اعتبار الوضعين الآخرين كوضعين قابلين للإهمال ، لأن وجهة نظرنا يمكنها على أية حال أن تشمل هنا حقلاً أوسع للتقصّيات ، وأن تفتح على ثقافات بلدان أخرى ، حيث تمّ إعداد الثقافة عبر مجرى القرون .

إلا أن المشكلة بالنسبة إلينا تمثل قضية ذات نسق عمليّ : فنحن نريد اكتساب الفعاليّة الضرورية لنا ، والتخلّص من وجوه عدم فعّاليتنا الحالية . والمشكلة تطرح علينا تحت المظهر الإيجابي والمظهر السلبيّ معاً : حيث يتعيّن علينا أن نكون رصيدنا الثقافيّ الفعّال ، وأن نصقّي راسبنا السلبيّ .

والحق أنه قد تمّ الشروع بالجزائر في عمل مزدوج للبناء ، ولإزاحة الأنقاض ،

وذلك منذ ميلاد الحركة العصريّة التجديديّة ، والحركة الإصلاحيّة . ولكن المحاولة لم تكن في هذا الميدان بالخصوص موجهة بمقتضى عملية تخطيطيّة ، لأنها سلكت طرق الخبرة الساذجة . فقد حدث أن نسي المصلح بالمدرسة أن يقوم بإصلاح نفسه ، وكان (رجل الصّفوة المتعلّمة) الذي تلقّى دروسه بالمدرسة العصريّة ، والذي ربما أُتيح له أن يستكمل دراساته بباريس ، منفصلاً في قليل أو كثير عن وسط آبائه ، وعن المعارك الدائرة بهذا الوسط ، فيما عدا بعض المعارك الانتخابيّة^(١) . إلا أنه يجب علينا على الأقل أن نعزو إلى حساب هذه الحركة الإصلاحيّة عمليّة تصفية ذلك القسط من راسبنا الثقافيّ السلبيّ المتمثّل في النّزعة المرابطيّة .

ولكن (الفراغ الثقافيّ) يبلغ إجمالاً في حالة المتعلّم المستغرب ، حدّاً يضاعف من خطورته فراغ اجتماعيّ معيّن ، وذلك عندما يقوم هذا المتعلّم بشجّب جميع الرّوابط التي تصله بوسط آبائه ، وأحياناً مع أسرته نفسها . وكان هذا الانبثات الاجتماعيّ يتخذ في بعض الأحيان بُعد الفضيحة عندما تقوم إحدى العائلات بنبد أحد أبنائها . ومثال ذلك ما حدث حوالي سنة ١٩٣٠ م ، عندما نشر أحد المتعلّمين الجزائريّين بباريس كتاباً أثار موجة غضب في سائر البلاد لأنه مَسَّ بكرامتها . كما كان يتّخذ كذلك شكلاً أكثر شيوعاً وهو ما يتمثّل في ذلك المروق الذي يدعو الأفراد إلى استبدال جنسيتهم ، الأمر الذي كان رائجاً في الجيل السابق .

وهكذا يبدو لنا أن نتيجة المدرسة قد كانت سلبية في غالب الأحيان على الصعيد الاجتماعيّ . ولكن هذا التّقويم نفسه ، يمكننا استخلاص فائدة معيّنة ، من تجربة وطنيّة معاشة ، وذلك في اعتبارنا لحدودها في صورتها النسبيّة ، ذلك

(١) في هذا القسم يلمح الكاتب إلى الحياة السياسيّة في الجزائر قبل اندلاع الثورة . [ط . ف] .

أن التجربة لم تكن وطنية إلا بتأثيراتها ، وليس بأسبابها ، لأن العائلات في الجيل السابق كانت ترسل بأطفالها إلى المدرسة لالكي تعدّهم للقيام ببعض الواجبات المعينة ، ولكن لكي تهيئهم للحصول على بعض الفوائد المعينة .

وعلى أية حال فقد أتاحت لنا تجربة المدرسة الفرنسية طوال منتصف القرن المنصرم ، أن نلمس بأصابعنا على نحو ما ، وفي أكثر من مناسبة ، حقيقة معينة : وهي أن المتعلّم الجزائري الذي تمّ تشكيله على مقاعد هذه المدرسة ، كان من الناحية الاجتماعية أقلّ فعالية من زميله الأوروبي أو اليهودي ، كما لو كان مصاباً بمُعاملٍ معيّن من النقص . ومع هذا فقد كان يبرهن في أكثر من حالة ، على صفاته الشخصية ، بما كان يحظى به من تقديرات متفوّقة في ختام دراساته . ومنذئذٍ نجدنا إزاء هذه الملاحظة الأولى التي تفرض نفسها ، والمتّثلة في أن الحصول الاجتماعيّ أو فعالية الفرد ، ليست بالدرجة الأولى على علاقة وظيفيّة باستعداداته الشخصية ؛ بالإضافة إلى ملاحظة ثانية : وهي أن المدرسة لا تحلّ وحدها مشكلة الثقافة ، لأن حلّها يبدو لنا متأتّياً عن شروط أكثر عموماً .

وهذه الملاحظة الأخيرة تتيح لنا إذن أن نطرح مشكلة الثقافة في علاقتها بالمدرسة بطريقة أفضل ، مادّنا قد عرفنا أن المدرسة لا تقدّم للتلميذ الصفات المحدّدة للمحصول الاجتماعيّ أو الفعالية - وأعني بها الصفات التي ننتظرها من الثقافة - إلا ضمن شروط معينة تتجاوز الإطار المدرسي . ولكن قبل أن نقوم باستخلاص نتيجة معينة أصبحت الآن ماثلة في أذهاننا ، يتعيّن علينا أن نزيد في تحديد ما نعنيه بالمحصول الاجتماعي والفعالية ، وذلك بأن نستشهد لهذه العبارات بشواهد خاصة بالإطار الجزائري .

فقد أُتيح للفرد الجزائري المنتمي إلى الصّفوة المتعلّمة أن يبرز على المسرح السياسيّ خلال عهد (الأمير خالد) . وكان يكوّن مجموع هذه الصّفوة المتعلّمة :

ثَلَّة من الأطباء ، وبعض المحامين ، وبضعة من الأساتذة ، وحفنة من المُعلِّمين . ولا ريب في أن أفراد الجيل الذي عاصرته لا يزالون يذكرون أصداء النضال الذي خاضته هذه الصَّفوة المتعلِّمة في سبيل الحصول على حق الالتحاق بالمدرسة . فالمؤكد أن البذور الأولى للمطالبة بالحقوق الوطنيَّة ، قد تشكَّلت داخل هذه المناقشة وما دار فيها من أخذٍ وردٍّ . ولكن الذي يهْمنا هنا ، ليس هو الجانب التاريخي للحركة الوطنيَّة إبان بواردها الأولى ، وإنما هو النتيجة المحسوسة للموقف المتَّخذ إزاء مشكلة اجتماعيَّة محدَّدة ، وذلك لكي تتَّخذ منها معياراً لحكمنا على فعَّالية (نُخبنا) المتعلِّمة في ذلك العهد .

فهذه النُّخبة لم توفِّر لامن رصيدها الكلامي ولا من أزواد حبرها ، فقد كانت خطبها الرنَّانة تتجاوب في الآفاق ، كما كانت مقالاتها تملأ أوراق الصحافة الوطنيَّة . ولكننا يجب أن نسجِّل أن مشكلة الالتحاق بالمدرسة قد ظلَّت مطروحة مع ذلك دائماً ، مادامت هذه المشكلة لا تنفكُّ تواجه الحكومة الجزائريَّة حتى هذا اليوم بالمدى نفسه من الحدَّة^(١) . وهنا نجدنا إزاء واقع ، ومعيار معيَّنين .

وفي مقابل ذلك يجب علينا أن نأخذ في اعتبارنا واقعاً آخر ؛ فنحن لانزال نذكر أن حكومة فيشي (Vichy) قد قامت خلال سنة ١٩٤٠ م بتديد تطبيق القرار الهتلري لنورمبورغ (Decret Hitlérien de Nuremberg) على المجموعة اليهودية الجزائرية . وفي هذه الحالة الدقيقة ، رأينا الفرد اليهودي المنتمي إلى الصَّفوة المتعلِّمة ، والذي تمَّ تشكيله في المدرسة الفرنسية نفسها ، يحابه المشكلة الاجتماعية نفسها . ولكن المتعلِّم اليهودي لم يتناول هذه المشكلة بالطريقة نفسها

(١) مشكلة إنشاء المدارس في بلادنا لم تكن هي تلك التي كانت قبل ٦٥/٦/١٩ م . إذ أننا لم نكن نستطيع التحدث عنها كمسألة . فقد كان هذا القطاع امتيازاً وعملاً حكومياً يخصص له الجزء الأكبر من وسائل الدولة . [ط . ف] .

التي تناولها بها المتعلم الجزائري ؛ فهو لم يجعل منها موضوعاً للمطالبة ، فاتحاً بذلك باب الديماغوجية ، بل جعل منها موضوعاً للالتزام الشخصي ، ولعملٍ مستقلٍّ بذاته . فقد قام بتحويل ذاته ، خارج دائرة وظيفته ، إلى معلمٍ أو أستاذ ، يزاوِل مهمته تحت سقف بيته الخاص ، بحيث كان في إمكان التلميذ أو الطالب اليهوديّين أن يواصلوا دروسهما في البيت بصورة عاديّة تقريباً ، حسب مواقيت وبرامج ملائمة .

وفي هذه الظروف التي زادت من خطورة المشكلة بالنسبة إلى أطفالنا نحن ، حتى في صورتها النسبيّة ، لأن إجراء الاستيلاء التحكّميّ زمن الحرب كان يمارس في حرّيّة ضدّ تعليمنا الحرّ ، رأينا الأطفال اليهود ينفلتون مع ذلك من تأثيرات صرامة الأحكام العنصريّة الخاصّة بقانون العدد المحدود لنورمبورغ (Numérus Clausus de Nuremberg) ، بفضل فعّالية المتعلم اليهوديّ .

وهذه حالة تمكّنا عند ملاحظتنا لفعّالية الآخرين ، وكلما قمنا بإعادة النظر إلى أنفسنا ، من مشاهدة لافعّاليّتنا الخاصّة على مستوى نخبتنا ، أي على المستوى الذي عهدنا فيه عادة أن تحقق ضمنه ثقافة معيّنة أقصى ما تملك من جهودها ومن تأثيراتها .

إلا أن هذه الظروف نفسها تمدّنا بحالة أخرى ، تكون عملية المقارنة ضمنها أكثر إفادة لنا في هذه المرّة ، وذلك على الصعيد السياسي . فالواقع أننا لانزال نذكر في الثامن من شهر نوفمبر سنة ١٩٤٢ م ، وعند حلول الحلفاء بالجزائر خاصة ، أن غياب نخبتنا المتعلّمة كان ملحوظاً في هذا الظرف بالخصوص ؛ بينما كان أحد الأساتذة اليهود يتقدم في ذلك الحين باسم أبناء دينه مصحوباً بعدد معين من المطالب ، كما لو كانت المجموعة التي ينتمي إليها هي المضطّعة بتمثيل الشخصية الجزائرية بكل ما يناط بها من أعباء ، وما يُعزى إليها من مصالح . ويمكننا ابتداء من هنا أن نقوم بملاحظتين اثنتين :

١ - فالفردي لا يدين بصفاته الاجتماعية لتشكيله المدرسي ، ولكن لشروط خاصة بوسطه .

٢ - أما من حيث سلوكنا السلبي إزاء هذه المشكلة أو تلك ، فإن جميع أسباب اللافعالية الخاصة بوسطنا هي التي تجعل منا أشخاصاً فاقدين للفعالية .

وها هنا نقوم باستخلاص تلك النتيجة التي سبق أن أشرنا إليها منذ حين ، والتي أصبحت الآن ماثلة في أذهاننا ، كما أنها قد أصبحت مشروعة تماماً ، وهي أن الثقافة ليست ظاهرة صادرة عن المدرسة ، ولكنها ظاهرة ناجمة عن البيئة .

ومن ناحية أخرى ، فنحن لكي نقوم بتفسير كل الأسباب المتفشية في هذه البيئة ، والتي تجد ترجمتها في السلوك الفعال أو غير الفعال ، لانعثر إلا على تفسيرين ممكنين : إذ يمكننا أن نفسر تلك الأسباب بمعطيات ذات نسق بيولوجي ، بالطريقة التي يعتبدها غوبينو (Gobineau) ، وهتلر (Hitler) ، ولويس برتراند (Loius Bertrand) أو رينان (Renan) ، أو بالعوامل ذات النسق الاجتماعي التي تنتاب مجتمعاً معيناً خلال مرحلة معينة من تاريخه ، إما في طور من أطوار تدهوره ، أو في حالة من حالات ركوده .

إلا أن التفسير الأول لا يمكنه أن يصمد في وجه النقد التاريخي ، وذلك إذا لم نقيم بالحكم على أحد المجتمعات في مرحلة معينة من تاريخه ، ولكن في دروة كاملة من دورات تطوره .

وحينئذٍ يُمثل أمامنا الجنس الذي يمنحه (رينان) الأولوية^(١) ، على صورة

(١) نورد بهذا الخصوص نموذجاً لمعلومات القارئ نصّاً من (Reforme intellectuelle et morale de la France) - أرنست رينان - .

« الاستعمار إنه ضرورة سياسية في الدرجة الأولى ... إن غزو بلد من عرق أدنى من قبل بلد من عرق أعلى لا يدعو إلى الاستنكار ... عندما يكون الأمر بين الأعراق المتساوية فذلك أمر يدعو =

لا تبلغ شأو (جنس السادة) عندما نحكم على جهده المتطاوّل عبر القرون من أجل التخلص من نير الموالى الذين كانوا يرضخونه لأشنع ضروب المقت والهوان ، من قبيل حقّ الوطء (Droit de jarnbage) الذي يُقضى المولى بمقتضاه الليلة الأولى على فراش الزوجية برفقة عروس تابعه .

ومن جهة أخرى فإن الجنس الذي يرصده (رينان) لكي يزجّ به في غيايات أقبية عمل الرقيق^(١) ، سيتكشف له تحت ملامح مغايرة لما يتصوره عليه ، عندما كان هذا الجنس يحمل مشعل الحضارة في عصور أخرى .

إلا أنه يتبقى لنا مع هذا أن نحسم مشكلة ضروب التباين في السلوك ، التي سبق أن لاحظنا وجودها ضمن وضعيات مختلفة .

فقد توصلنا إلى ثلاث نقط في هذا الموضوع ، وهي :

١ - أن التخلف هو نتيجة أو حاصل ضروب الالفاعلية الفردية ؛ فهو فقدان للفاعلية على مستوى مجتمع معين .

٢ - وأن الالفاعلية لا يمكن التخفيض منها بواسطة تكوين يقتصر تصوّره على الإطار المدرسي وحده .

٣ - وأن مشكلة السلوك ترجع إلى الثقافة ، ولكن هذه الثقافة يجب أن يتمّ تصوّرها وإعدادها ضمن إطار اجتماعي يشمل سائر المجتمع ، ولا يقتصر على صنف اجتماعي معين . وهذه النقطة الثالثة الناجمة عن ملاحظتنا المتعلقة بأحداث

= إلى الاستهجان . لكن تجديد الأعراق المنحطة بأعراق عليا فتلك عناية إلهية للإنسانية .
(١) الطبيعة خلقت عرق (الشميلة) ؛ إنه العرق الصيني ذو المهارة اليدوية المدهشة دون الإحساس بالمهانة من العمل . احكوه بالعدل فسوف يكون راضياً . ثم خلقت عرق عمال الأرض ؛ إنه العرق الرنجي ، كن معه طيباً وإنسانياً وسوف تحري الأمور كما ينبغي » . [ط . ف] .

تجربة تمت في ألمانيا ، وبتجربتنا الخاصة بالجزائر منذ خمسين عاماً ، وبالتجربة التي احتكُّ بها جيلنا خلال السنوات الواقعة بين عام ١٩٤٠ م وعام ١٩٤٤ م ، تشير أمامنا مشكلة الثقافة ضمن حدودها الصحيحة ، وفي صورتها التالية :

- كيف يتم إعداد ثقافة معينة ؟

أما السؤالان الآخران : - كيف تتكوّن ثقافة معينة ؟ وما هو الدور الذي تؤديه ثقافة معينة ؟ أو ماهي الصورة التي تبرز فيها ثقافة معينة ؟ فهما سؤالان مهمّان ، ولكنها ليسا بالأساسيّين بالنسبة إلى موضوعنا .

فالسؤال الأول يمكن أن يحظى باهتمام عالم الاجتماع في بلاد تكفل فيها الزمن خلال تعاقب القرون ببلورة القيم الثقافية التي تغذت منها وتشرّبها أجيال متوالية ، بحيث تمكنت بالتدرّج من تغيير عوائدها إلى آليات للسلوك .

والسؤال الثاني يمكن أن يشغل بال الناقد الأدبي أو الناقد الفني ، أو أحد هواة الفلكلور إلخ ...

أما السؤال الذي يهمنا والذي نطرحه بطريقة منهجية ، فيجب أن نزيد من تحديده بطريقة نصوغ بمقتضاها في جلاء صريح موضوع ثقافتنا ذاتها ، بحيث يتعين أن يُثار السؤال في علاقته الوظيفية بهذا الموضوع نفسه ، ضمن هذه الصورة : - كيف يتم إعداد ثقافة متلائمة مع السلوك الفعّال ؟

لقد تأكد لنا من خلال التجارب التي سلف أن أشرنا إليها في دراستنا هذه ، أن السلوك الذي ندعوه بالسلوك الفعّال ، لم يتم تشكيله داخل المدرسة لأن التعليم الفرنسي لم يمنح للجيل الجزائري الذي سبق جيل الثورة عادات الفعّالية التي نجدها ضمن السلوك الذي شاهدناه في مواضع أخرى .

وإذن فهذا السلوك الأخير لا يتشكل على مقاعد المدرسة ، ولكن ضمن مجموع الإطار الاجتماعي - الثقافي الذي يحيط بالفرد .

ومندئذٍ يصبح في الإمكان أن نحدد الثقافة باعتبارها نتاجاً للبيئة . فنحن مدعوون إلى صياغة هذا التعريف في الحدود التي نلاحظ ضمنها في البلدان النامية ، أن الثقافة باعتبارها مصدراً لوجوه السلوك ، ليست مقصورة على صنف اجتماعي معيّن ، ولكنها جميع الطبقات الاجتماعية .

فالبيئة تُعدّ إذن بمثابة الرّحم بالنسبة إلى القيم الثقافية . الأمر الذي يمكننا ضمن تعريف إجمالي أوليّ ، من أن نعتبر الثقافة نفسها كبيئة مكونة من الألوان ، والأصوات ، والأشكال ، والحركات ، والأشياء المأنوسة ، والمناظر ، والصور ، والأفكار المتفشية في كل اتجاه^(١) .

فهي بيئة تمارس مفعولها على الراعي وعلى العالم سواء . وهي الوسط الذي يتشكل داخله الكيان النفسي للفرد ، بالصورة نفسها التي يتم بها تشكل كيانه العضوي داخل المجال الجوي الحيوي الذي ينتظمه .

فنحن لا نتلقى الثقافة ، وإنما نتنفسها ونتمثلها بالطريقة نفسها التي يتم بمقتضاها تنفسنا وتمثلنا لأكسجين الهواء .

(١) أ - مالفينوفسكي في (النظرية العلمية للثقافة) قد عرفها بأنها « سيطرة الوسط على أعضاء المجتمع » .

ب - نيته رآها « وحدة الأسلوب في سائر المظاهر الحيوية لتعب » (IN « تحديدات في عبر رمانها ») .

ج - إن ما ينتج ثقافة (Kultur) عند جوت إنما هو « تلك العادات المشتركة في الذوق والأفكار بين الفرد والوسط الذي يعيش فيه ، هذه هي طرق العيش بالتمكيز الجماعي التي يتشكل منها شعب طوال احتكاكه المديد بالطبيعة »

(Cite in: «Civilisation P le mot et l'idée» publié en 1930 par le CIS.)

في المعنى نفسه كونفوشيوس وضع كل ذلك في « Li » هذه القيم التي هي في حياة أمة « تخلق حالة روح ملائمة ، مشاركة حادة ، ثقة ، شروطاً لوجود متناسق في حياة أمة » . [ط . ف] .

والمدرسة عامل مساعد من عوامل الثقافة ، ولكننا نخطئ في تقدير وظيفتها عندما نعتقد أن في إمكانها أن تحلّ مشكلة الثقافة وحدها .

وهي لا يمكنها أن تقوم بدور العامل المساعد إلا في الحدود التي تندمج فيها وظيفتها ضمن الخطوط الكبرى لمشروع ثقافة ، على المنوال الذي تجري فيه الآن محاولة إنجاز ذلك في إطار التعليم الجزائري الذي تواجهنا جميع مشاكله ، وفي مستوى التعليم الابتدائي بالخصوص ، ضمن حدود التكوين بدلاً من حدود المعرفة .

إلا أنه يتعيّن علينا على أيّة حال أن لانضيع فائدة تجربتنا ، طوال نصف القرن الماضي ، وهي المتمثلة في إدراكنا أن الثقافة تمثل ظاهرة بيئية ، قبل أن تكون ظاهرة مدرسة^(١) .

ولكي نقوم بإعداد ثقافة يجب أن نركّز انتباهنا على مجموع الإطار الثقافي ، على المنوال نفسه الذي يتمّ فيه إنجاز ذلك خلال بعض التجارب الراهنة ، وخاصة بالجمهورية الصينية ، حيث شرع في تغيير البيئة على مستوى قد يثير دهشة الملاحظ الغربي أحياناً ، لاسيما إذا كان قد أنسّ الوجه التقليديّ للصين القديمة ، وذلك عندما يشاهد على سبيل المثال بائع الفطائر وهو يرتدي الكساء الأبيض النقيّ ، ويتناول أقرص بضاعته بملاقط من النيكل ، وكأنه أحد أطباء الجراحة .

ولا يهمننا كثيراً إذا كانت هذه الجزئية ، التي ينعكس من خلالها ذلك التحول ، استدعوهاوي الفلكلور إلى الابتسام حيالها ، ولكن الذي يهمننا هو أن ننظر إليها باعتبارها مقابلاً واقعياً لتحول شامل لوجوه السلوك .

(١) بيئة ، محيط ، ذلك الذي يحيط ، وفي إطاره تتطور . إنه الوسط في تعبير علم المس والحو في علم الطبيعة . [ط . ف] .

فكل جزئية تندرج مع علامتها السالبة أو الموجبة ضمن تقويم ثقافة معينة ، لأن كل جزئية تافهة أو غير مألوفة تشيع داخل البيئة التي يتطور ضمنها الراعي والعالم سواء ، من شأنها أن تدعو الطفل الناشئ إليها ، وتقيم معه منذ ميلاده حواراً يظل مستمراً حتى شيخوخته ، بحيث ينطبع في كل حدّ من حدوده على ذاتيته ، وعلى شخصيته ووجوه الإلهام الخلاقة التي تسجل أعظم لحظات العبقرية البشرية ، كانت مرتبطة بجزئيات تبدو في ظاهرها غير ذات معنى ، من قبيل : الحوض بالنسبة إلى أرشميدس (Archimède) ، والتفاحة بالنسبة إلى نيوتن (Newton) ، وآنية غليان الماء بالنسبة إلى دنيس پاپان (Denis Papin) ، وفؤارة الماء بالنسبة إلى ليست (List) .

وعلى هذا فإن مشروع ثقافة معينة ، يجب أن يشمل سائر البيئة مع اعتباره للجزئية حسب علاقتها السلبية أو الإيجابية ، وحسب انخراطها ضمن رصيد ثقافي فعّال ، أو ضمن ركام سالب . فشكلة الثقافة تطرح ضمن هذا المظهر المزدوج بالذات . إلا أننا في اهتمامنا بالمنهج الذي نعتده ، لانتناولها هنا إلا ضمن مظهرها الأول أي الموجب ، تاركين المظهر الثاني السلبي لغيرنا من الباحثين أو لمناسبات أخرى .

ومع هذا يتعيّن علينا أن نلجّ على أهمية مظهرها السلبي ، وخاصة عندما يجب على أحد المجتمعات أن يشرع في التخلّص من رواسبه البالية ، وفي وضع الأسس التي يقوم عليها نظام جديد ، كما كان يفعل إبراهيم عليه السلام عندما كان يمسك بِمِغْوَلِهِ ويحطّم أوّثان المدينة التي ولد فيها من بلاد الكلدانيين ، لكي يُرسي الدعائم الراسخة لعالم التوحيد .

فالمسألة تقوم بالنسبة إلى الجيل الذي حقّق الثورة الجزائرية ، في الاضطلاع بمشروع ثقافة يكون في مستوى مهامّ الثورة ، حسب مأنصّ عليها في برنامج

طرابلس ، مع أخذه بعين الاعتبار للمشاكل النوعية الخاصة بالتخلف وباللافعالية^(١) . فقد علمتنا تجربتنا بالجزائر أن الثقافة لا تُستوردُ بنقلها من مكان إلى آخر ، بل يجب خَلْقُها في المكان نفسه ، لأن البيئة ليست إحدى لوحات الرسم التي نفكُّها من مسار الجدار الذي عُلِّقت عليه ، لكي ننقلها إلى منزلنا .

مضافاً إلى ذلك أن البيئة تقدِّم لنا عناصرها على صورة متراكمة وغير منظَّمة . ولهذا يتعيَّن علينا أن نقوم بترتيب عناصرها لكي ندرج احتشادها ضمن إطار موحد .

ونحن نلاحظ في احتكاكنا للوهلة الأولى بعملية الترتيب هذه ، أنها تتم في الحياة الاجتماعية بطريقة تلقائية على نحو ما ، في شكل أسلوب معيَّن للحياة خاص بالمجتمع المتحضّر ، وسلوك معيَّن خاص بأفراده .

ويمثل هذا تركيباً أولياً للعناصر الثقافية ، ولكننا نلاحظ في الوقت نفسه وكنتيجة أولى مرتبة على هذا التركيب المتآلف ، وجود نشاط متبادل بين أسلوب الحياة ، وبين السلوك ، بطريقة تجعل أحدهما يرمي إلى الاحتفاظ بالآخر في خط مطلبه واقتضائه الخاص .

وبعبارة أخرى فإن المجتمع يقتضي سلوكاً معيناً من الأفراد ، وهؤلاء يقومون بردّ الفعل عن طريق اقتضائهم الخاص في صورة أسلوب معيَّن للحياة ، بحيث يتم هذا التبادل الذي يتولّى تعديل الإطار الثقافي بطريقة ذاتية في صورة إرغام اجتماعي من ناحية ، وعملية نقدية من ناحية أخرى .

فعندما يقوم مجتمع بدائي بوضع المحرمات (tabous) حول تقاليده ، ومعتقداته ، وأذواقه ، واستعمالاته ، لا يكون (المحرّم) مدعاةً للضحك في ذاته

(١) . عندما نشرنا هذه المحاضرات لم يكن قد أعلن الميثاق الوطني بعد . [ط . ف .]

- وذلك على افتراض أن هناك ما يدعو إلى السخرية في هذا المجال - ولكنه الفراغ الثقافي ، أو اللاتقافة التي يقوم بالدفاع عليها ، وأعني بهذا مجموعة الأسباب التي تستبقي هذا المجتمع على ما هو عليه من ركود .

أما بالنسبة إلى مجتمع تاريخيٍّ ، فإن دفاعه عن أسلوب حياته ، هو دفاع عن شخصيته ، وعن مبدأ إدماج أفرادها في نطاقه ، وتحديد علاقاتهم به بحيث يصبحون بمثابة التعريف به ، كما يصبح مجتمعهم بمثابة المعرف لهم ، فالإرغام الاجتماعي ، والموقف النقدي للفرد - سواء كان هذا الفرد واعظاً في جمعية إرشاد ، أو صحفياً في جريدة أسبوعية ، أو شاعراً هزلياً ، أو فناناً مهتماً بالجماليات ، أو ناقدًا أدبياً ، أو ناقدًا سياسياً ، أو قاضياً عدلياً - هما المظهران الأساسيان لثقافة معينة في وظيفتها الاجتماعية .

ففي المجتمع المتحضر يقع كل خطأ في الأسلوب تحت طائلة النقد ، ويقع كل خطأ في السلوك تحت إرغام المجتمع . وبواسطة هذه الوظيفة الثنائية الجانبين يحافظ المجتمع على نقاوة أسلوبه ، وعلى الصفات المميزة لفعاليته . وهذه الوظيفة إنما هي على وجه الدقة وظيفة الثقافة بالذات : كما أن كل ثقافة تُحدّد في أصلها على هذه القاعدة من الضمانات المتبادلة بين الجسم الاجتماعي والفرد .

ومبدأ التبادل هذا هو الذي وضعه القرآن بصورة مجلّة عند تعريفه للمسلمين على الوجه التالي : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ، تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [آل عمران : ١١٠/٣] .

فوظيفة الثقافة الإسلامية هي المعنيّة في وضوح ضمن هذا الفرض الذي يرمي في جلاء إلى الدفاع عن أسلوب المدينة المسلمة ، كما أن هذا المبدأ قد تناولته السّنة النبوية في أكثر من موضع ، وخاصة في مثل السفينة الرمزيّة التي يوجد على ظهرها عدد معين من المسافرين ، وكان بعضهم على جسرهما ، في مواجهة السماء ،

وهم يمثلون هنا العنصر الواضح المرئي من المجتمع ، أي المجتمع ذاته ، وبعضهم الآخر في قاع السفينة ، وهم يمثلون هنا العنصر المُعْتَم ، اللامرئي ، والخفي من المجتمع ، أي الشُّذَّاذ ، وضروب السلوك الهامشية .

ويقدم لنا الرسول ﷺ هؤلاء الأخيرين ضمن صورة مؤامرة تواطؤوا خلالها فيما بينهم على القيام بثقب حاجز السفينة ، حتى يتمكنوا من استجلاب الماء من هذا الثقب دون الصعود إلى الجسر . فكان الرسول ﷺ يقول للأولين : إذا تركتموهم يقومون بذلك ، فإنهم سيهلكون وستهلكون أنتم بدوركم معهم ، وإذا ضربتم على أيديهم ، فإنكم ستنجون وستنجونهم بدورهم معكم .

وكل ثقافة يجب أن تتولى الدفاع عن تراثها وذلك بأن تضع أولاً بين الجسم الاجتماعي والفرد ذلك التبادر الذي يَقُومُ الأخطاء من حيثما تأتت ومهما يكن مصدرها .

إلا أن هذه المبادلة لا يمكن أن تمارس إلا إذا تم ربط الفرد بالجسم الاجتماعي ؛ بالصورة التي تلتحم بها مادة البناء بكامل البناية ، وذلك لكي نستعمل مرة أخرى صورة مقتبسة عن الرسول .

ودور الثقافة إنما يتثل على وجه الدقة في خلق هذه اللُحمة الاجتماعية أولاً وبالذات . وبخصوص هذه الوظيفة يبدو أن الثقافات قد تباينت فيما بينها بحيث آلت إلى نموذجين ، متطابقين مع رسالتين اثنتين : فقد أسست الشعوب السامية ثقافتها على احترام القاعدة المتبعة ، أي على القيم الأخلاقية ؛ أما الشعوب الآرية ، فقد أقامت حضارتها على القيم الجمالية ، وعلى الصورة (أو الشكل) التي بلغت اكتمالها بأثينا ، حيث قامت هذه الأخيرة بدورها بنقل شعيرتها هذه إلى عهد النهضة بأوروبا .

والراجح مما هو مشاهد أن هناك نموذجاً جديداً بصدد التشكل أو هو قد

تشكّل بالفعل ، في المجتمعات التي وَسَمَتْها إرادة القوّة بِمِيسَمِ القيمة الفنية أو العلميّة ، حسب ما يستخلص من دراسة حديثة النشر خصصت بمجلة الأزمنة العصرية (Les Temps Modernes) لموضوع (النمو الثقافي بالاتحاد السوفياتي) .

ولكن المجتمع يحدّد باختياره لنموذجه الثقافي الخاص به ، جميع شروط تطوّره حتى منتهاه الأخير - وإن كنت أعتقد أن هذا الاختيار مرتبط بأسباب لا يلتقطها وعيه في وضوح - ذلك أن ثقافة ما يمكنها أن تنتهي إلى نزعة قطعية معتمة ، تستغلّها إحدى نزعات الدروشة المرابطة ، أو إلى خلاعة مطلقة العنان تحكمها إحدى الامبراطوريات الماحنات ، كما تمّ ذلك في عهد الانحلال الذي شاع تحت حكم الإمبراطورة مسالين (Messaline) ، ويمكنها كذلك أن تؤول إلى كارثة نوويّة محتملة .

والجزائر مدعوة اليوم للقيام باختيارها ، ليس لكي تقدّم محتوى لضروب التسلية الخاصة بصنف معين من الناس ، ولكن لكي تعطي مضموناً للنشاطات الأساسية الخاصة بشعب يقف في مواجهة مشاكل حيويّة .

مضافاً إلى ذلك أنها قد أصبحت على بصيرة من أمرها في قيامها بهذا الاختيار ، حيث تُنير أمامها السبيل تجربتها الخاصة ، وتجربة الآخرين حتى لا تعتمد إلى اختيار مُجْهِفٍ بقيها الثقافية الموروثة ، وبوجهاتها المفاهيمية والسياسية ، ولا إلى اختيار قاصر لاقتصاره على ذاته .

وإذا كان الوفاء للقاعدة المتبعة ، والتعلّق بالقيمة الأخلاقية يجب أن يعمل على شدّ وحدتها الملتحمة ، في ربطها للفرد بالجسم الاجتماعي ، فإن الاهتمام بالصورة (أو الشكل) ، وشعيرة القيمة الجمالية ، يجب أن يعمل على الاحتفاظ لأسلوب حياتها بروقه . لأنه يتعين أن يكون التركيب المتآلف للحقيقة والجمال أساساً لثقافتها . فشعيرة الحق يجب أن تسود في حياة شفافة متخلصة من أوشاب

زواياها المعتمة حيث تتلاقى الأرواح الخبيثة للتأمر على أسلوبها ، كما يتكاتف قُطاع الطرق عادة ضد أمن بلاد ما . وشعيرة الجمال لا يجب أن تقتصر هيكلها الخاصة على المسرح ، والموسيقى أو الشعر ، ولكن يتعين أن تنبث في سائر وجوه النشاط ، حتى في طريقة زراعة (الكرنب) و (البصل) بترية أحد الحقول .

والمؤكد أن المسرح الذي يبذل في هذه الآونة جهوداً محمودة ، بمعية فرقنا الوطنية الفتية ، وموسيقينا وشعرائنا الذين توفر لهم الموهبة ، وكذلك فنوننا الفلكلورية الثينة القيمة ، تكون بالنسبة لنا رصيذاً يجب أن يحتل مكانته المرموقة ضمن مشروع ثقافة وطنية جزائرية .

ولكن يجب أن تكون حياتنا جميعها لوحة جميلة ، وأنشودة منغومة ، قصيداً خلافاً ، وحركة موقعة متناغمة ، وعطراً متضوعاً أسراً ، من مثل ذلك الأريج الذي أوحى إلى أحد المغنين الفرنسيين ، بتلك الأغنية التي طالما ردّد جيل الحرب لازمتها القائلة :

« ما أطيّب أريجك العبق يا فرنسا ! » ...

ونحن عندما نشاهد خرقاً في كساء أحد المسؤولين ، يجب أن نشعر بوجود خرق في ثقافتنا . وعندما نسمع صوتاً ناشراً ، كضوضاء أبواق السيارات التي ترعد صاخبة في شوارعنا أحياناً ، حتى لتكاد تمزق صماخ آذاننا ، يجب علينا أن نحس بوجود تمزق في ثقافتنا ، وبانتهاك يتم عن حق أو عن وعي ضد أسلوب حياتنا ، ويتحدّ لسلوكننا .

إلا أن هذا الشأن الشاغل ينخرط ضمن فصل من الثقافة لا يدخل في نطاق هذه المحاضرة ، وربما تناولناه مستقبلاً في مبحث مستقل تحت عنوان : المعركة المفاهيمية^(١) . ومهما يكن من شيء ، فإنه يتعين على الجزائر أثناء قيامها باختيارها

(١) انظر للكاتب نفسه (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة) . [ط . ف] .

أن تأخذ بعين الاعتبار واقعاً جديداً يتمثل في معرفة أن كل قيمة ثقافية محدّدة في إطار وطني ، قد أصبحت تمتاز من هنا فصاعداً في تيار ثقافة عالمية شاملة .

مضافاً إلى ذلك أن هذا الواقع الجديد هو الذي يفرض علينا اليوم أن نضع كلّ مشاكلنا في حدود النسبيّة . وإذا كنا نضع إحدى هذه المشاكل - وأعني بها مشكلة الثقافة - في حدود التخلف واللافعاليّة ، فذلك لأن المجتمعات النامية تفرض علينا سُلّم نموّها ومعايير فعاليّتها .

ويتعيّن علينا نحن ، أن نتولّى بأنفسنا فرض المعايير ضمن وجوه نشاطنا ، مع إدماجنا لمفهوم الزمن داخلها ؛ إذ لا يكفي أن نقصر على مجرد القيام بصنع شيء من الأشياء ، وإنما يتعيّن أن نتوقّر على إنجازها في أقصر فترة ممكنة من الزمن .

فالعمل يجب أن يقتزن بتغليّله الأخلاقي والاجتماعي ، كما يجب أن يتّخذ شكلاً معيّناً ، وأن يكون ملبياً لبعض المقاييس الجمالية المعينة ؛ وهذا يتمثل شرطاً من شروط فعاليّته .

وعلاوة على ذلك يجب أن يتوفّر للعمل نسقٌ الخاص أيضاً ، وهذا لكي يُلبّي معايير الفعالية في عالم أصبح يسيطر فيه على وجوه النشاط من هنا فصاعداً مفهوم سرعة الإنتاج .

ولهذا يتعيّن أن ندخل في تحديد ثقافة ما ، علاوة على المعطى الأخلاقي والمعطى الجماليّ مفهوم المنطق العمليّ في الوقت ذاته .

فهذا المفهوم يجد تبريره بصورة ملموسة على نحو ما في المجتمعات النامية التي يمتدّ فيها مبدأ تطبيق المنهج (التيلوري) - باعتباره المنهج الذي يعمد إلى تنظيم العمل بشكل مُنمّ لمُحصوله - ليشمل جميع أشكال النشاط قاطبة . أما تبريره العام

فيتولَّى التاريخُ تقدِيهَ لنا ، لأنَّ التاريخَ نفسَه ليس إلا تقويماً لحركات اليد والفكر ، فهو لا يعدو أن يكون في حدِّ ذاته غيرَ ذلك فعلاً في نهاية الحساب .

وأخيراً فإنَّ المنطقَ العمليَّ ليس هو على نحو من الأنحاء إلا مدخلاً للفصل الموالي من فصول الثقافة ، وهو الممثل في الفنِّ الصياغيِّ الذي يتعلَّق بالعمل في مستوى التخصُّص ، مع العلم بأنَّ هذا التَّخصُّصَ يشمل الراعي كما يشمل فنَّ العالم سواء .

فالثقافة التي يتمُّ تصوُّرها في صيغة بيداغوجية هي كل هذا جميعاً ؛ فهي تركيب متآلف للأخلاق ، والجمال ، والمنطق العملي ، والفنِّ الصياغي .

وإذ تحقِّق بلاد كالجزائر هذا التركيب المتآلف ، تكون قد حدَّدت أسلوْبها في الحياة العامة ، والسلوكَ الفعَّال لكل فرد من وَطَنِيَّها . وتكون قد خلقت في النهاية مجموع الشروط التي تُهيئُها لمواجهة مشاكل التَّخَلُّف . ولكي يتمَّ إنجاز ذلك يتعيَّن أولاً أن تكون البلاد المتخلفة على اقتناع بأن تثقيف الإنسان أكثر أهمية من تثقيف نبات الأرض من قبيل زراعة البطاطس على سبيل المثال ... ومهما يكن من شيء فإنه يتعيَّن على الجزائر أن تؤوِّل إلى حظيرة للثقافة ، ومدرسة يتاح فيها لكل فرد أن يتعلَّم ويُعَلِّم ، ومُختَبَر يتمُّ فيه إعداد القيم الثقافية المتطابقة مع ضرورات النِّو ، ومُلْتَقَى يتمكن الشعب داخله من إثارة قضايا الحقيقة والجمال ومناقشتها .

٣

مشكلة المفهومية

DE LIDÉOLOGIE

محاضرة أُلقيت (باللغة الفرنسيّة) في الجزائر العاصمة بتاريخ
١٩٦٤/٢/٢٤ م ونشرت كاملة بجريدة الشعب (الفرنسيّة) في فيفري
(شباط) سنة ١٩٦٤ م .

تكوّن المفهومية بصورة عامة جزءاً من ظاهرة القرن العشرين الذي تمّ تعميده عند ميلاده ، باسم : قرن البخار .

إلا أن العامل الفني قد حوّل منذ ذلك الحين جميع شروط الحياة البشرية ، وعجّل حركة التاريخ ؛ ومن ثمّ أُعيد تعميد قرننا على التوالي باسم : قرن الكهرباء ، ثم الطاقة الذريّة ، وأخيراً : قرن الفضاء .

ولكن هذا القرن كان يولّد تحت جميع تلك المظاهر الفنيّة حقيقة بشرية كبرى : فمفعول القوة الذي أطلق عنان الحريين العالميتين قد تمّ وقفه بمفعوله المضادّ ، نتيجة إبرازه لبؤرة حرب عالمية ثالثة .

ومنذئذ تخلّت علاقات القوة عن مكانها لعلاقات جديدة ، راضخة لمعايير الأفكار ؛ بحيث أصبحت الديمقراطية ، والاشتراكية ، والسلام ، تمثّل فواتح لجميع الدساتير الوطنية ، وتطبع بمئسّمها القبلة التي يتّجه صوبها تطور البشريّة .

ويبدو أن هذه الأفكار الثلاثة ، تصور مقدّماً عناصر دستور شامل ، وتكوّن منذ الآن مبادئ مفهوميّة عالميّة ، لكي تتوّج عمل الإنسان وهو ينخرط في العهد العالمي^(١) .

ولكن هذه المفهومية لمّا تحقّق بعد شروط وحدتها داخل العالم . إذ يبدو في الواقع أن هناك ثلاث جبهات : جبهة الديمقراطية مع مواقعها الاستراتيجية في

(١) نلاحظ أن هذا المصطلح المستخلص من قبل بن بي لأول مرة منذ ما يقارب الثلاثين عاماً في مؤلفه (وجهة العالم الإسلامي) قد ألهم فلسفة سياسية تحدّ أصداءها عالياً على فم الرئيس العرسي الحالي . [ط . ف] .

أوروبا الغربية وفي أمريكا ؛ وجبهة الاشتراكية التي يقع مركز جاذبيتها بالمعسكر الشرقي ؛ وأخيراً جبهة السلام التي جمعت أركانها ذات مرة في باندونغ (Bandoeng) .

وتحت هذا المظهر العام بالذات توضع مشكلة المفهومية في العالم ، مع تلك المناطق البيضاء المنبثة هنا وهناك للبلدان التي توجد في حالة تقاعد بالنسبة إلى المعركة المفاهيمية ، أعني البلدان المتغيبية فعلاً عن المأساة البشرية الكبرى لعصرنا .

وعلاوة على ذلك فإن مشكلة المفهومية تثار على المستوى الوطني داخل كل بلاد فرضت فيها شروطها الخاصة ضمن طور معين من أطوار تاريخها ، أغطاءً من العمل الجماعي ، أعني حيث يطرد تأثير الشروط الفنية لنشاط مشترك على مساحة جغرافية فسيحة بما فيه الكفاية ، ومخططة في قليل أو كثير . ودراسة هذا النشاط ترجع بنا على أي وجه إلى دراسة المقومات التي يقوم عليها تركيبه .

فالنشاط الفردي الذي يمثل أحد مركبات ذلك النشاط الجماعي خاضع في حد ذاته لشروط تجعله لا يستطيع التحقق بدونها .

فقد تعودنا بالنسبة إلى الآلة على الواقع القائم في أن عملها لا يمكنه أن يتحقق إذا نقصتها حُرقة أو صامولة (écrou) .

ولكننا لم نَقِرَّ في ذهننا نفس القاعدة بالنسبة إلى العمل البشري . بينما يبدو جيداً في حالات معينة ، أن الإنسان تنقصه هذه (الحزقة) بالذات : حيثما فقد نشاطه تمكُّنه من الأشياء ، فكان نشاطاً رخواً ، أو هو لا يندمج بطريقة منتظمة مع النشاط المشترك للجماهير . ويمكننا أن نقول الكثير عن هذه الظاهرة التي تنطبع مؤثراتها على أبعد الصور عن التوقع ، وعلى أكثر الميادين تنوعاً ؛ في موقف التلميذ مثلاً ، حينما يتخلَّى عن دراسته في منتصف الطريق ، وفي موقف الكاتب (الوجودي) الباحث عن معناه في هذا العالم ، أو الذي يتخلَّى عن هذا

البحث كما هي الحال بالنسبة إلى (كولن ولسن) مؤلف (اللامُنتمي)^(١) ؛ وبصورة عامة في كل مكان لا يخطر فيه النشاط الفردي ألبتة ضمن النشاط الجماعي . ففي جميع هذه الحالات يمكننا القول بأنه حيثما تُفتقد المفهومية ، فإن الآلة الاجتماعية تظل فاقدة لإحدى الحزقات .

وقد أتيح لنا في الجزائر أن نلاحظ النشاط الفردي والنشاط المشترك في فسحة زمنية قصيرة نسبياً ، ضمن مرحلتين مختلفتين : طوال الثورة ، وبعدها . فقد اقتادت الثورة الجميع إلى نشاط جماعي مسلح اغرط ضمنه كل فرد بنشاطه الخاص .

وعقب سنة ١٩٦٢ حدث كما لو أن الثورة قد استُلت شُعْلَتُها من نشاط الفرد ؛ فنحن لكي نضطلع بالعمل على المستوى الوطني ؛ وهو العمل الذي يقتضيه بناء حضارة ، وتستدعيه مهام ثقافة ، نظل نفتقد (صامولة) بالفعل .

وإذن فهذه الثغرة تضع أمامنا مشكلة سياسية واجتماعية جديدة بأن تطرح في صراحة . وهي قد طرحت بالفعل عند عقد المؤتمر الأخير للطلبة الجزائريين منذ بضعة أشهر^(٢) .

فمن النادر أن يصارح رئيس دولة بلاده بأن قوسها السياسي ينقصه وتتر معين . ومع ذلك فقد قال الرئيس لشبيبة البلاد المثقفة المجتمعة في هذا المؤتمر : « إننا نمتلك برنامجاً ، ولكننا لا نمتلك مفهومية » . فهذا التصريح قد قضى أولاً على حكم مسبق متسلط على أذهاننا ، كنا قد ورثناه عن ماضٍ عكر ، وقامت الثورة لحسن الحظ بوضع حدٍّ له .

(١) L'auteur du «Non-engagé», Collin Wilson

(٢) هذا المؤتمر كالمؤتمرين السابقين نذكر تاريخه شباط ١٩٦٤ م . [ط . ف .]

وقد ورثنا هذا الحكم المسبق عن ذلك (البوليتيك)^(١) الذي يدفعه الخلط إلى تسمية نفسه (بالسياسة) والذي يقوم بفصل الفكرة عن النشاط بطريقة تظل بها الأولى عاجزة ، ويظل الثاني أعمى فاقداً للبصيرة والبصر .

ولقد ترتب عن ذلك تلك المظاهرات المناهضة للثقافة التي أصبحت تسفر عن وجهها بصورة متكررة داخل حركتنا الوطنية . إلا أن هذه النزعة ليست قاصرة على بلادنا وحدها ، فقد سبق لماركس أن عرفها ، ومجادلاته ضد العماليين (Ouvriéristes) جديرة بالتذكُّر في هذا الصدد . كما سبق لسقراط أن وسم هذه النزعة في المجتمع الأثيني وقرع ممثليها بأن أطلق عليهم اسم (مفترسي الأفكار) (Idéophages) .

وإذن فالداء ليس وليد هذا القرن فحسب ، ولا هو خاص ببلاد واحدة . إلا أن تفكير (مفترس الأفكار) في بلادنا نحن بالذات ليس مجرد سمة من سمات سجيّة شخصية وكفى ، ولكنه علامة عامة من علائم تخلفنا ، وخاصة في الميدان السياسي حيث تتطابق (صبيانيتنا) مع سنّ نفسياني معين ، وهو السن الذي لم يدخل فيه الطفل بعد إلى عالم الأفكار .

ومع تصريح رئيس الدولة نجتاز على وجه الدقة خطوة حاسمة ؛ فبعد أن اجتزنا بصورة لا هي بالحسنة ولا هي بالردئية ، الطور الذي تمثل فيه (الأشياء) لدينا مقياساً لجميع المعطيات ، ننتقل اليوم إلى الطور الذي تتحول فيه مراكز اهتمامنا من عالم الأشخاص ، إلى عالم الأفكار .

وإذن فنحن نخرج من (البوليتيك) وندخل إلى (السياسة) ، ولكن مع

(١) البوليتيك (Boulitique) : اصطلاح شعبي محض يطلقه الإنسان الشعبي في بلدان المغرب العربي عموماً على (احترام الدحل السياسي) . (المترجم) .

امتلاكنا لبرنامج ، وافتقارنا لمفهومية^(١) .

وهذه الأولوية التي تمت صياغتها بمؤتمر الطلبة تترتب عليها نتائج نظرية وعملية جسيمة فهي تَسْتَحِثُّنا إلى القيام بمراجعة موقفنا العقلي ، وإلى معاودة مراجعة سياستنا من جديد .

ولكن لنحدِّثُ أولاً معنى مصطلحاتنا :

فالبرنامج ، وليكن برنامج طرابلس مثلاً ، يمثِّلُ تعداداً للمهامِّ المطلوب إنجازها .

و (المفهومية) : معاسها تكون إذن ؟ إنه في إمكاننا أن نعطيها تعريفاً حرفياً لا يقدِّمنا في شيء . كما يمكننا أن نعطيها تعريفاً عن طريق المائلة باستنادنا إلى المناهج المفاهيمية القائمة ، فلا يزيد ذلك من تقديمنا في شيء ، لأنه توجد بلدان يبدو لنا منها أنها تمتلك سياسة ، ومع ذلك فهي لا تمتلك مفهومية ؛ وهذا المظهر من شأنه أن يخدعنا في البلدان ذات الحضارة الموطدة ؛ فإنك لترا على سبيل المثال ، تمثل بلاداً تبدو فيها السياسة مستوحاة دائماً من اعتبارات عملية ، بدلاً من أن تكون مستوحاة من اعتبارات مفاهيمية ؛ ومع ذلك فقد تساقق نحو سياستها منذ قرون بمقتضى مفهوميَّةٍ إمبراطوريةٍ ، وجدت في شخص كبلنغ (Kipling) حاديها .

وفي أيامنا هذه ، يبدو لنا أن (فرنسا) تخطِّط سياستها - بوصفها بلاداً أخرى ذات حضارة وطيدة - حسب مجرد اعتبارات اقتصادية بسيطة . ولكن عندما

(١) « لقد كان لنا منذ البداية الشجاعة لنؤكد بأنه ليس لدينا نظرية ولكن فقط مبادئ ثابتة بحزم . لقد أكدنا بأن طريقتنا ستكون طريقة التجربة والخطأ » . هذا ما قاله عبد الناصر . هذا إذن شعور منقسم ويكفي أن نورد قول ناصر هذا لنفهم بأن القضية لا تستطيع بل لا يمكن أن تكون مطروحة على مجموعة البلاد العربية على الأقل . [ط.ف .]

يستحدث دي غول (De Gaulle) الفرنك الجديد ، فإنه من العسير أن نؤول مبادرته هذه ، باعتبارها مجرد إجراء بسيط متعلق بالاقتصاد أو بالنظام المالي ، إذ هو يمثل على النقيض من ذلك مبادرة مستوحاة بصورة مشاهدة من مفهومية العظمة^(١) .

وبصورة عامة فإن المظهر يمكنه أن يخدعنا في البلدان المتحضرة ، حيث تتولى الثقافة في كليتها تحريك السياسة ، كما تحقّق في دفعة واحدة جميع شروطها النفسية - الزمنية .

والذي يجب أن نقوله هو أن هذه الشروط ليست هي ذاتها في بلاد سبق لها أن أصبحت في حالة حركة ، وفي بلاد يتعين عليها أن تنتج الحركة الضرورية لكي تتغلب على جميع ضروب العطالة (inerties) الخاصة بمرحلة الانتقال . فالجزائر تمثل بلداً فتيّة يتعين عليها أن تجد الدافع المحرك لسياستها في علاقته الوظيفية بشروطها التاريخية الخاصة ؛ وبتعبير آخر ، يجب عليها أن تجد بمجهودها الخاص أفضل الوسائل والطرق الملائمة لشروطها ، مع علمها بأن ما يكون ممكنّاً ببلاد في طور من الحضارة متقدم في قليل أو كثير ، قد لا يكون كذلك دائماً ببلاد لاتزال في فجر حضارة ، أعني عندما يتعين الانطلاق من الصّفر . فكل شعب يجب أن يصنع تاريخه بوسائله الخاصة ، وبأيديه ذاتها .

والتاريخ ، في أي مستوى من الحضارة يتمّ إنجازها ، إنما يمثل النشاط المشترك للأشياء ، والأشخاص ، والأفكار المتاحة في ذلك الحين بالذات ، أي في نفس الأوان الذي يواكب عملية إنجازها .

(١) لقد أضحى اليوم من المعروف تقريباً اقتران اسم دينول بعظمة فرنسا في التعبير المعاصر . وقد أشار إليه بنفسه بقوة حين قال : « أنا موجود في زمن محاط فيه من كل ناحية بالسطاء ، وينبغي علي في هذا الزمن أن أعمل بقوة من أجل العظمة » . الأمل طبعة ١٩٧٠ م .
Memoires d'Espoir . [ط. ف .]

وهذا الحكم المسبق يجب أن نجعله قابلاً للإدراك بتطبيق طريقة التقسيم ، والتحليل ؛ ومن هنا يتعين علينا أن نحلل التاريخ إلى أجزائه الذرية ، فالنشاط الفردي يمثل ضمن بعض الشروط المعينة : (ذرة) من التاريخ . ويمكننا أن نتثله ضمن أكثر أشكاله بساطة ، في صورة نشاط الصانع اليدوي المنكب على عمله والمقص في يُمناه ؛ أو في صورة نشاط الجندي المسلح بِبُنْدُقيته في ميدان القتال .

فهذان الآدميان يصنعان التاريخ إذا تحقق لهما توفر الشروط العادية . ونحن نلاحظ في كلا الحالتين ، أن نشاط العمل اليدوي أو الفلاحي أو الحربي ، إنما يتم إنجازهما ابتداء من حدثين مشاهدين هما : الإنسان وأداته ؛ وإن كان الواقع أن هذين الحدثين المشاهدين يُخفيان واقعاً أشد تعقيداً ، لأن النشاط لا يتم إنجازهما فعلياً إلا ضمن شروط من شأنها أن تقدم بالضرورة جواباً عن سؤالين هما : « كيف » يكون ذلك ؟ .. ، و « لماذا » يكون ؟

فالإنسان لا يتصرف كيفما اتفق ، ولا دوناً لأسباب ، وإلا جازف بالاضطلاع بمهمة مستحيلة أو لا معقولة .

والنشاط البشري لا يمكنه أن يُحدّد بمعزل عن الطرائق التي تشرط إنجازها العملي ، ولا بمعزل عن بواعثه المُعلّلة^(أ) (Ses motivations) . ولذا فهو يتضمن

(أ) (Motivation) : يمكن ترجمتها في حالة الأفراد (بالباعيثة) ، وفي حالة الجمع (بالباعيثات) ؛ ولكنني فضّلتُ ترجمتها باتفاق مع المؤلف : (بالباعيثة المُعلّلة) ، تيسيراً لفهمها على القارئ ، على أن يُفهم من هذا الاصطلاح هنا نفس التعريف رقم (أ) الذي وضعه له (لالاند) ، أي : « علاقة الفعل بالبواعث التي تُفسّره أو تُبرّره » .

A. «Relation dun acte aux motifs qui L'expliquent ou le Justifient».

ولا مانع من أن تأخذ نفس عبارة المصطلح العربي - ولكن في مجال آخر - معنى التعريف رقم (ب) الذي وضعه (لالاند) لنفس المصطلح ، أي : « بيان البواعث التي يقوم عليها

B. «Exposé des motifs sur lesquels repose une décision».

قرار ما » .

راجع :

Vocabulaire technique et critique de: la philosophie par: André Lalande (1962). P. 658

بالضرورة مُحْتَوًى فكرياً يتلخّص فيه كل التقدم الفني والاجتماعي ، والأخلاقي لمجتمع ما . ولا ريب في أن (ماركس) كان يشير إلى ذلك بطريقة أخرى عندما قال : « إن ما يميّز في دفعة واحدة أسوأ المماريين عن (النحلة) الأكثر خبرة ، هو أن المماري يبني الخلية في دماغه قبل أن يبنّيها داخل قفير النحل ، وأن عمله يفضي إلى نتيجة كانت سابقة الوجود فكرياً في مخيلته » .

وأعتقد أن هذا التحليل الماركسي للنشاط لا يزال غير كافٍ في حدود المعنى الذي لا يتعلق فيه بغير الطريقة التي تشرط إنجازه العملي ؛ فهو يسكت عن ذكر (الباعث المُعلّل) القائم في المحتوى الفكري ، بينما الباعث المُعلّل بالذات هو الذي يحدد على وجه الدقة الطابع الاجتماعي أو اللااجتماعي (Anti-social) للنشاط ؛ فالصانع اليدوي ومِقْصُهُ يمكنهما أن ينجزا عملاً فنياً ، أو أن يقوما بتحطيه ، والإنسان وبُنْدَقِيَّتِهِ يمكنهما أن يدافعا عن المجتمع ، أو أن يهدّدا أُمْنَهُ .

وإذن فشكلة انبعاث المُعلّل داخلة بالضرورة ضمن مشكلة النشاط الفردي أو الجماعي . ففي إمكان النشاط أن يصنع المجتمع أو أن يقوم بتقويضه ، وذلك حسب العلامة المقترنة بباعثه المُعلّل .

إلا أن نشاط المجتمع المشترك لا يتكون في بساطة من مجرد مجموع النشاطات الفردية ، حتى ولو كانت هذه الأخيرة من نفس الجنس ، وحتى ولو كانت متحدة كلّها في نفس الاتجاه ؛ إذ يجب أيضاً أن يتمّ تنظيمها في كنف النشاط الإجمالي حسب مخطط تنظيمي (Organigramme) يتولى تحديد فعالية هذا النشاط . فهذا (التنظيم) للنشاطات الفردية بالذات في كنف نشاط إجمالي مشترك هو الذي يضع على وجه الدقة مشكلة المفهومية .

لأن (العمل الصالح) و (العمل الصالح) لا يُضافان إلى بعضها البعض بالضرورة ، بل ويمكنهما في بعض الحالات المعينة حتّى أن يُلغيا بعضها البعض .

فنحن قد تعودنا الدقة البالغة التي يمتاز بها (النمل) أثناء قيامه بعمله ، عند أداء كل (غلة) لعملها الخاص على حدة ؛ إلا أن (النمل) يبدو لنا أحياناً عندما يتشكل في مجموعة أنه قد ضلّ سبيله حتى لكان غريزته تعوزه في هذا الحين بالذات ، حيث نراه على سبيل المثال منهمكاً حول فريسة يحاول كما هو المشاهد أن يسحبها إلى مسكنه ، ولكن بما أن كل (غلة) تمضي في سحب الفريسة إليها ، فإن الذي يحدث فعلاً هو أن الفريسة تظل باقية في مكانها لا تريم .

وإذن فالعمل المشترك يستلزم بالضرورة : تنظيم وتنسيق جميع المعطيات ، وخاصة جميع الأفكار التي تنهض بالنشاطات الفردية .

وهذا هو السبب الذي يجعلنا نرى اليوم في الميدان الديني على سبيل المثال : انعقاد مجمع في (روما) يمثل موضوعه في تنظيم (النشاط المسيحي) بطريقة لا تؤدّي (بنشاط صالح بروتستانت) ، و (نشاط صالح كاثوليكي) إلى أن يُلغيا بعضهما البعض .

والواقع أن هذا الموقف المتخذ من طرف الفاتيكان (Vatican) للبحث عن مفهومية مسيحية ، يعني تطوراً مزدوجاً ؛ تطور الوضعية الدولية التي تنتقل من طور التسليح الذريّ ، إلى طور التسليح المفاهيمي ؛ وتطور المسيحية نفسها ، التي أصبحت تجابه تحدياً جديداً في عالم ينتقل من (الاستعمار) إلى (تصفية الاستعمار) ؛ فالنشاط المسيحي إذا تعذر عليه الاستناد من هنا فصاعداً إلى الحجج العسكرية أو التأييدات الإدارية في عالم يتم فيه (نزع الأسلحة النووية) و (تصفية الاستعمار) ، يتعين عليه لا محالة أن يبحث عن وسائله الجديدة ... وهذا هو المشكل الذي يوضع حالياً (بالفاتيكان) ؛ فالجمع المنعقد (بروما) مدعوٌ حسب كل احتمال لإيجاد وسائله الجديدة ضمن مفهومية ملائمة للتطور الجديد من النشاط المسيحيّ

ومن جهة أخرى فإن التجارة نفسها سيعرض لها مثل هذا التحول ؛ بل لقد عرض لها ذلك بالفعل ، حيث لم تعد (باريس) و (لندن) توفدان أيّاً كان من (السّاسيّة) الأغنياء بالأقوال المنقّحة المعسولة لتقديم بضائعها في البلدان (الأفريقاسيويّة) ، ولكنها أصبحتا توفدان أشخاصاً موهوبين بحس تجاريّ حادّ ولا ريب ، كما أنهم مزودون برصيد وازن من الأفكار كذلك . وضمن هذا الاتجاه تُعَدُّ زيارة الدكتور شاخت (Dr. Schacht) إلى الجزائر العاصمة منذ بضعة أشهر ، علامة من علامات الأزمنة .

وإذن فإن الجزائر تجابه اليوم : مشكلة الأفكار على مستوى النشاط المشترك لجماعة وطنية في مرحلة معينة من تاريخها .

فقد توصل الشعب الجزائري إلى الاستقلال من خلال ثورة كَهْرَبَتْ جهده البطولي طوال سبع سنوات ، التحمت خلالها جميع (النشاطات الفردية) دونما تحفُّظ ضمن الانطلاقة الثورية .

وقد كانت الأشياء مكتفية بنفسها على نحو من الأنحاء ، بقدر ما كانت تلك (الانطلاقة) توفر للنشاطات الفردية بواعثها المعلّلة (من حيث كانت تفرض على العموم - وعلاوة على ذلك - ضرباً من السلوك البسيطة بما فيه الكفاية) كما توفر في ذات الوقت الباعث المعلّل لنشاط مشترك مسلح ، قائم على محور هدفٍ بسيط ، مُفَرِّدٍ ومُحَدِّدٍ هو : الاستقلال .

ولقد تمّ اليوم بلوغ ذلك الهدف . وفي الحدّ الذي فقَدَ فيه (النشاط المشترك) على نحو من الأنحاء باعثه المعلّل المعتاد ، حدث عندئذ ما يشبه الانحسار في النشاط الفرديّ الذي انسحب من النشاط المشترك ، ممّا نتج عنه ظهور النزعات الفردية كَرَّةً أخرى في نفس الحدود التي لم يَعر فيها الشعب الجزائري بعدّ البواعث المعلّلة لنشاطه المشترك الجديد .

فجوه الإهمال في بعض المصالح ، والمخالفات أو التّعديّات التي نلاحظها في بعض ضروب السلوك الفردية يمكنها أن تُفسّر باعتبارها أعراضاً لهذه النّقلة بين المرحلة الثورية وما بعد المرحلة الثورية .

ويُعزى الباقي في جانب منه على الأقل إلى قُصور في (التّرويض) الإداري لموظفينا ، وفي (التّرويض) المدنيّ على وجه العموم . ويمكننا أن نضيف إلى هذا الواقع النصيب المَعزوّ إلى (الميكيا فيليّة) . فالاستعمار قد ارتحل ، ولكنه ترك لنا أنسأله الصغار الذين ما أنفكوا يُعربونَ لنا عن وجودهم بواسطة تلك الحوادث المؤسفة من قبيل حوادث (وَهْران) .

وعلى هذا النحو أصبح الشعبُ الجزائري يواجه تحدّيّاً جديداً ، هو : تحدّي استقلاله .

فنحن عندما نشاهد جزائريّاً قليلاً الاكتراث بدفع الضرائب المستحقّة عليه ، أو مواطناً يهمل العمل الذي يجب عليه إنجازه ، أو يرفض أن يراعي نظاماً نافذ المفعول بحجّة أننا لم نعد (مستعمرين) الآن ، فإننا نرى في هذا علامة للأزمة الصبانية التي نجتازها ، أي علامة لذلك الهبوط الخطير في الطاقة الكامنة الذي يشير إلى أن المجتمع بصدده استرجاع أنفاسه بعد المجهود الكبير الذي بذله ، حتّى ينخرط في المرحلة الموالية .

وفي هذه الآونة يوجد بالجزائر فراغ مفاهيميّ في نفس الحدّ الذي لم ينع فيه الشعب الجزائري بعد بما فيه الكفاية البواعث المعلّلة الجديدة لنشاطه المشترك ، أو بصورة أصرح ، في الحدّ الذي لم تجد فيه بعد المهامّ المعدّدة في (برنامج) طرابلس جذورها داخل روحه بصورة كافية .

ويمكن تلخيص هذه المهامّ على هذا الغرار :

فهي تتمثل في تصفية راسب العسف المتخلف عن العهد الاستعماري ؛ ومجموع ضروب العطالة التي ندين بها إلى القابلية للاستعمار ؛ وفي الاضطلاع بالبناء الاشتراكي ؛ وفي توجيه البلاد صوب قبلة مُنتَمَى جماعتها التاريخية المغربية ، والعربية ، والإسلامية .

أما الجهد الثوري فلا يجب أن يتبسطاً ، ولكن يتعين أن ينمو في علاقته الوظيفية بتأخرنا ؛ ذلك أن المشاكل التي تبقى معلقة لاتظل في حالة عقم ؛ بل هي تضاعف إنسالتها .

والواقع أنه يجب علينا اليوم أن نجابه مشاكل (قصورنا) قبل الاستقلال ، ومشاكل (بلوغنا) بعده .

فالمشاكل لاكتفي بالتضاعف فحسب ، ولكنها تتعقد بمظاهر نفسانية جديدة . فمن وجهة النظر الأولى ، يكون من السهل أن نفهم ذلك في بساطة عندما نأخذ في اعتبارنا مجرد العامل السكاني الذي يبهظُ جميع مهامنا الاجتماعية في كل عام أكثر من الذي سبقه بأن يقرن بها مُعاملاً مضاعفاً .

أما من وجهة النظر الثانية ، فإن المهام تتعقد في علاقتها الوظيفية ببعض العقد الجديدة ، وذلك على سبيل المثال عندما تصبح كلمة (الاستقلال) مبرراً لبعض ضروب الإهمال التي تُثْقِلُ بعبئها الوازن على سيرنا . إلا أنه يتعين على المجتمع في الساعات الخطرة أن يقوم بقفزة يتخطى بها الهاوية ، أو أن يخرج من التاريخ ويتخلّى عن مكانه لمجتمع آخر . فبعد موقعة (آليزيا)^(١) تعيّن على المجتمع الغالي (Gaulois) أن يترك مكانه للمجتمع الروماني .

(١) (Alésia) : هي الساحة المحصنة (العالية) التي حاصر فيها يوليوس قيصر (Julius Caesar) القائد الغالي فرسحيتوريكس (Vercingétorix) سنة ٥٢ ق.م ، ثم أخذه أسيراً ، بعد اضطراره إلى الاستسلام ، حيث اقتاده إلى روما ، وأعدمه عقب ست سنوات من الأسر . (المترجم) .

وفي مثل هذه الفترات يجب أن توضع المشاكل ضمن حدود جديدة ، ذلك أن التحديدات الأساسية يعاد وضعها موضع الاستفهام من جديد .

فعندما يجد المجتمع نفسه أمام محنة حاسمة من مِحَنٍ تاريخه لا يستطيع التفوق عليها بواسطة العمل الذي يتمّ تصوره ضمن المعايير المعتادة ، فإنه يكون مرغماً آنثُذ على قلب هذه المعايير ، وعلى إعطاء (العمل) تعريفاً ثورياً . وعندما يتعين على المرء القفز فوق الهاوية ، يكون مرغماً على تمديد طاقته الكلية للقيام بوثبة ؛ وعندئذ يصبح العمل كلّ طاقة الشعب المحتشدة في نشاطه المشترك لاجتياز محنة حاسمة . وفي مثل هذه الفترات لا تمثل المسألة في العمل من أجل مجرد العيش ، ولكن من أجل البقاء .

والواقع أن النساء الجزائريات اللّاتي وَهَبْنَ حَلاَهُنَّ في السنة الماضية ، قد أَطَعْنَ أوامرَ مثل هذا العمل الحافِز ، يَخْلُقِينَ لِحَؤُوهِ المفاهيميَّ .

فالخِليَّةُ التي وَهَبَتْ قد لا تكون ذات أهمية من حيث قيمتها المادّية ، ولكنها تتضمن قيمة رمزيّة ، إنها إسهام المرأة التي قَدَّمَتْها في النشاط المشترك . وهي بهذا الاعتبار تحملُ فعّاليَّةَ المُشَحِّذ (Catalyseur) المُسرِّع للطاقة الوطنية المجدّدة في عمل حافِز . فقد رأينا بالنسبة إلى مجتمع آخر كيف استطاعت ألمانيا المُنزوفة الدماء سنة ١٩٤٥ م ، أن تدهش العالم بنهوضها العجيب من جديد سنة ١٩٥٥ م ، كما سلف أن يَبِينَا ذلك في محاضرة سابقة .

وهذه الأعجوبة لم تحدث من تلقاء نفسها ، ولا بطريق الصدفة : إنها نتيجة للعمل التطوّعي ، المتمثّل في ذلك (العمل الآثي) الذي انخرط فيه الشعب بأكمله ، حيث قام كل ألماني - سواء أكان رجلاً ، أو امرأة ، أو طفلاً - بتقديم ساعتين إضافيتين من العمل إلى وطنه وهذا الرأسمالُ الضخم المتجمع من ساعات العمل هو الذي صنع تلك المعجزة .

فنحن نشاهد هنا ، ضمن مثال ملموس ، كيف لا يكتفي النشاط الفردي في الساعات الخطرة من التاريخ بمجرد المضاعفة من جِدَّتِهِ فحسب ، ولكنه ينخرط (طوعياً) كذلك في النشاط المشترك لأمة كاملة يُنْهَضُها الحماس في قُوْمَةٍ واحدة عقب أخطر هزيمة لها في تاريخها^(١) .

كما أن (المفهوميَّة الألمانية) هي التي أحدثت هذا الحماس ، وقادت الشعب الألماني إلى حظائر الشغل كما يقود النشيد الوطني الفيالق إلى ميادين القتال .

لأن (المفهومية) يجب أن تكون أولاً وبالذات : النشيد الذي يقود عمل الشعب بأسره ، فهي الصوت الحادي الذي يضبط إيقاع مجهود الأمة ، وهي تنادي الجماعة بِـ : (هَيَّا أَرْفَعُ !) لكي تتضافر على إنهاض مصيرها إلى أعلى^(٢) .

فالعمل المشترك يستدعي إيقاعاً ووزناً يُوْتَرِّان الجهود الفردية ، ويُفْرِغانها في الوقت نفسه داخل الجهد الجماعي .

وتقدم لنا أغاني المجدِّفين السود على أنهار إفريقيا ، تلك التي تواكب مجاذيفهم في ارتفاعها وانخفاضها لدفع الزوارق بمزيد من السرعة ، أبسط صورة

(١) هذه ليست المرة الأولى التي تجد فيها ألمانيا في ذاتها جوهر العوامل الملائمة لنهوض سريع . في فترة أخرى من تاريخها عرفت كيف تصل إلى نهاية التجربة حين بدا أن الأرض قد ماتت من تحتها ، فالتاريخ حفظ ذلك الخطاب السامي لفريدريك جيوم الثاني : « ينبغي على الدولة البروسية أن تعوض بطاقاتها الروحية قوتها المادية التي فقدتها » . [ط . ف] .

(٢) يمكن أن نقارب بين المفهومية (Lideologie) عند بن نبي ، والتوافق (Coneord) عند شيشرون . فالكاتبان استوحيا الاستعارة ذاتها . إنها الغناء ، النغم .

فشيشرون في معالجته لموضوع (الجمهورية) في (الكتاب الثاني الفصل العاشر السطر ١١) كتب يقول : « ما يسمى في الأغنية نغماً يسمى توافقاً في المدينة . لا يوجد في الجمهورية صلة أكثر قرباً ولا ضماناً أكثر تأكيداً للسلام كالتوافق » .

وفي سرده لكيفية ولادة المدينة الرومانية ، أوضح المؤثرات الناشئة عن سيف روميلوس ديانة نوما Numa في ولادة المدينة حيث قال : « من كثرة تائهة ومبعثرة ... بررت مدينة » .

للعمل المشترك ؛ كما تمثل تلك الأغاني الحانية لِنَوَاتِي نهر الفولغا (Volga) التي ترافق انهماكهم في سحب الحبال الجاذبة للقوارب ، صورة مُفصَّحة أخرى للوضع نفسه الذي ينتظم العمل البشري عندما يُنفَّذُ بأيدي عديدة .

وفي حالة ألمانيا تتحد المفهومية من حيث هَوِيَّتُها مع الثقافة الألمانية ذاتها ، وهي ثقافة (الأنا) و (الإنسان الأعلى) لكل من فِخْتَه وِنِيْتَشَه (Fichte et Nietzsche) . ويمتلك العمل في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية نشيده كذلك ، وهو النشيد الذي أَدَّى بهمال السكك الحديدية في موسكو سنة ١٩٢١ إلى التطوع بتقديم ساعات إضافية ، كما شَحَذَ هِمَّة الأودارنيكيين (Oudarnikis) فانقضُّوا على البريَّة ورَوَّضوها ، ثم اسْتَحَثَّ الستاخانوفيَّين (Stakhanovistes) لذلك الكدح الجَبَّار الذي تَوَجَّه غاغارين (Gagarine) بغزو الفضاء ...

وقد كانت للمجتمع الإسلامي الوليد نفسُ الهِمَّة عندما كان يسمع نشيد الإسلام الفتي في أعماق روحه ، ذلك النشيد الذي كان يسوق الأبطال إلى ميادين القتال ، أو إلى حظائر الشغل سواء .

فقد كان (عَمَّار بن ياسر) بطلَ الشُّغل الذي سمع هذا النشيد في غور روحه ، عندما كان يحمل صخرتين بدل صخرة واحدة لبناء المسجد الأوَّل للإسلام (بالمدينة) .

إلا أن هذا النشيد الذي يقود الشعب ، عندما تتعلق القضيةُ بمصيره ، إلى ميادين القتال أو إلى حظائر الشغل ، لا ينبعث من العدم ، أو من مجرد ارتجال أدبيٍّ أو موسيقيٍّ ، ولا حتى من صرخة الألم التي يطلقها إنسان جريح ؛ فهذا النشيد لا يمكن أن ينبعث إلا من روح الشعب ذاتها ، من تقاليدِهِ ، ومن تاريخِهِ ، ومن كل ما يجعل عمَلَهُ أو نضالَهُ مقدَّساً في ناظرِيهِ .

ويتعيّن عليّ أن أُشير هنا إلى قضية فرانس فانون (F. Fanon) ، مع كل التأثير والتقدير اللذين يَسْتَشْعِرُهُمَا كُلُّ جزائريّ عند ذكر هذا الاسم . فعمل فانون - الذي سوف يبقى في نظرنا ذا قيمة لا تُقَدَّر - لا يقدم ولا يمكنه أن يقدم نشيد النضال والعمل للشعب الجزائري ، لأنه لا يغوص إلى الجذور العميقة من ذاتية هذا الشعب ، ولا هو يعانق كُلِّيَّة موضوعيَّته الاجتماعية والتاريخية ؛ فالنشيد الذي يحشد طاقة الشعب ، كما يحشد المكثف الشحنة الكهربائية ، لا يمكنه أن يتشكّل على سجلّ أجنبيّ ، حتى في مجرد تعبيره الفنيّ أو الموسيقي أو الأدبي ؛ لأن عملية تركيبه تتمّ داخل روح الشعب أولاً ، لكي يُترجَم فيما بعد ضمن فكر إنسان يكون جزءاً من تلك الروح الجماعية .

فليس رفاق (غاندي) من الإنكليزيّين - أمثال : بيرسن والآنسة سلايد (Pearson et Miss Slade) - هم الذين ألّفوا النشيد العظيم الذي اقتاد الجموع الهنديّة إلى (التحرير) ؛ ولكن (المهاتما غاندي) نفسه هو الذي جمّع جوهره من ذات روحه المُفَعَّمَة بِحَمِيَّة الهند . كما لم يكن أمريكيّاً ذلك الذي ألّف النشيد الوطني الفرنسي المدعوّ بالمارسيليّة (La Marseillaise) أو نشيد تجمّع العمال الثوريّين المدعوّ بالدوليّة (L'Internationale) ؛ والمؤكد أن (فانون) يمثّل الموسيقي العظيم القادر على استخراج أقصى النبرات الثورية من الروح الإفريقيّة ، فقد كان فنّه رائع الحميّة ، كما كانت شبّابته تقدم أحياناً أشجى الألحان الثوريّة وأشدّها إثارة للعواطف ؛ ولكن سجله الشخصيّ - البالغ الخصب من جوانب أخرى - كان يفتقد اللّمسة التي تهزُّ الروح الجزائرية ، وتصلها بذلك الرّعش المقدّس الذي دفع بالشعب الجزائري إلى النضال الحرّ ، والذي يتعيّن اليوم أن يدعم انطلاقته الثوريّة إلى حظائر الشغل والعمل .

وإننا لنظلم (فانون) نفسه ، عندما نجعله - كما أريد به ذلك - يلعب دور

صاحب النظرية الثوريّة الجزائريّة ؛ فلكي يتكلم المرء لغة شعب معين يجب أن يقاسمه معتقداته ؛ وقد كان (فانون) إنساناً مُلجداً .

ولكننا سنَظْلِمُه كذلك إذا مانسينا أو قلّلنا من قيمة دوره في تشييد مفهوميّة إفريقيّة ، ففي هذا الميدان يمثّل (فانون) كلّاً متكاملأ ، لأنه يحمل في روحه : كلّ روح إفريقيا ، وكلّ تاريخها ، وكلّ مأساتها .

ومن ناحية أخرى فالمفهومية التي يجب أن تحمل الانطلاقة ، يتعين عليها كذلك أن تحمل مبدأ نظامياً ؛ فقبل أن يروّض المجتمع الطبيعة ، يتعين عليه أن يروّض نفسه ، حيث ينصاع إلى القاعدة ، وينضبط مع المعيار الضروري للعمل المشترك .

صحيح أنه لا معدى عن الطاقة التي تمهّر بها الطبيعة كلّ فرد لإنجاز المهامّ اليومية ؛ ولكن هذه الطاقة إذ تُحرّر دوناً أشتراط تكون مُكتسحة مُجْتَاحَة ، بحيث تقوّض النظام ، وتلتهم الانضباط ، وتحطم القاعدة والمعيار ، وتجعل العمل المشترك مستحيلاً .

ومن هنا يجب أن تصدّ هذه الطاقة بمواجز ، وأن تتمّ تقيّتها ؛ أوهي - إذ نستخدم المصطلحات البافلويفية (Pavloviennes) - يجب أن تُرضخ (لِمَشْرُوطِيّة) تجعل منها طاقة مخصّصة للرامي الدقيقة التي يستهدفها مجتمع بصدد بناء كيانه .

فشكّة الحرّيّة إنما توضع ضمن هذه الحدود الدقيقة ، وليس ضمن حدود أعْبَاطِيّة .

ذلك أن حرّيّة (القرد) يمكنها أن تكون كليّة دون أن تضرّ بمصلحة النّوع (القردِيّ) ، ولكن حرّيّة (الإنسان) لا يمكنها أن تكون مطلقة إلا مقابل فوضى غير متلائمة مع جميع ضرورات التنظيم الاجتماعي ، والنظام العام .

وقد جاءت كل الديانات - وأعني هنا جميع المفهوميّات الدينية - لترويض الطاقة الحيويّة للإنسان ، وجعلها مخصّصة للحضارة . وبناءً على ذلك يضع الدين الحرية الفردية بين حدود عمل المجتمع ، ومقتضيات الحرية الخاصة بهذا المجتمع .
والتشريعات المدنية نفسها لا يمكنها أن تُخلّ بهذا المبدأ دون أن تعرّض للخطر نظام المجتمع في الداخل ، وكرامته في الخارج .

وتمثل خاصيّة المفهومية السياسية في ترسيخها لمثل هذا المبدأ بقرارة الفرد ، بطريقة تجعله يدرك كيف ينخرط في حرّية : بحرّيته ونشاطه الفرديّين داخل حرية المجتمع ونشاطه المشترك^(١) وحرية بلاد ما إنما تُشاد مع مثل هذه التقييدات للحرية الفردية ؛ ثم يتّبقّى لهذه البلاد أن تختار جنس هذه التقييدات وذلك إما بفرضها عن طريق الإكراه الحكوميّ (الذي يقدّم مصلحة الدولة على ماعداها) ؛ وإما بترسيخها في الأفراد عن طريق تربية كل فرد بصورة تجعل سلوكه راضخاً لمراقبة وإزيه الأخلاقي الخاص .

وقد أعرب الشعب الجزائري عن وجهة نظره في هذا الموضوع بتبنيّه للمبدأ الديمقراطي في دستوره ؛ ولذا يجب على التربية الوطنية أن تفهم الجيل الفتيّ أن درب الحرّية يمرّ بين أقصى طرفين هما : المحافظة المفرطة ، التي تفضي إلى تحجّر الفكر داخل الغشاوة السياسيّة ، وتعتمد (عدم المحافظة) بطريقة منهجيّة ، مما يؤدّي إلى فوضى الأشخاص ، والأشياء ، والأفكار ، وبالتالي إلى انفجار الإطار السياسيّ .

(١) أتى أحدهم يوماً وسأل (Yenorate) عما علمه لطلابه فأجاب : « علمتهم أن يعملوا بأنفسهم ما يلزمهم به القانون » (عن الجمهورية لتيشرون . Cète in) بالنسبة لمتسكيو (الفضيلة السياسية) هي « أن يذهب المرء للخير العام وهو يعتقد أنه يذهب من أجل مصلحة الخاصة » (الكتاب الثالث الفصل السابع روح الترائع) . [ط . ف] .

ففي إحدى الحالين : نصل إلى نموذج من المجتمع المَترَاصِفِ النَّصْدِ ، العاجز عن التقدُّم كما كان المجتمع الهندي والمجتمع الصينيُّ طوال قرون طويلة ؛ وفي الحالة الأخرى : نؤول إلى نسق من المجتمع المَدرَذرِ (المَفكَّكِ الذَّرات) كما كان المجتمع العربيُّ الجاهلي ، مجتمعا عاجزا عن الاضطلاع بنشاط مشترك ، وبالتالي محكوماً عليه بأن يَقْبَعَ على هامش التاريخ .

ومن وجهة النظر النفسانيَّة ، يجب أن تُبيِّن تربيَتنا كذلك أنَّ خطَّ سيرِ نشاطنا الشخصي أو الجماعي يجب أن يَمُرَّ بين ذُهَانَيْنِ (Deux Psychoses) يبدو أنها يَنتابانِ سائر البلدان الإسلاميَّة ، وهما : ذُهَانُ (الشيء السهل) ، الذي لا يستدعي أيَّ مجهود ، والذي يَسْتَمِيلُنَا إلى الكسل ؛ وذُهَانُ (الشيء المستحيل) الذي يجعلنا نحكم مُسَبِّقاً ومن أول وهلة بأنَّ النشاط فوق مستوى وسائلنا ، ممَّا يفضي بنا على هذا المنوال إلى الشَّلَلِ التَّامِ .

فهُمَّةُ تربيَتنا الشَّعبِيَّة والمدرسية ، إنما تتمثل في تبصيرها لنا بأن : ليس هناك (شيء سهل) ولا (شيء مستحيل) ، وإنما لكل مشكلة واقعية حلها الذي تنحصر القضية في تطبيقه بالجهد الذي يستلزمه .

لقد حان الأوان لكي نتحرَّر من جميع ضروب العطالة التي توقف الجهد ، ومن سائر أضرار العطالة التي تُبَرِّرُ كَسَلَنَا .

وإنه لمن المستحسن أحياناً أن نعيد التفكير في تجربة غيرنا عندما تكون قابلة للتطبيق على حالتنا نحن ، لكي نكيِّفها مع شروطنا الخاصة .

وضمن هذا الاتجاه نرى أن التطهير النفساني الذي استخدمته النظامُ الصينيُّ الحالي أثناء بداياته ، لا يخلو من بعض الفائدة إذا ما أُسْتُعْمِلَ في مجتمع مُعَقَّد ينطوي على الكثير من (المَرَكِّبات النفسية) القائمة في العديد من ضروب الخَجَلِ المكبوتة ؛ فقد فهم المَسِيرُونَ الصينِيُّونَ مدى صعوبة تحقيق الوحدة

الأخلاقية والإرادة الجماعية داخل بلادهم دون القيام بتصفية عقدها المخجلة ، تلك العقد التي لا يقبل المواطنون الإقرار بها ، والموروثة عن النظام السابق ، عندما كان الصيني يُخضعُ مواطنه لكي يَبْتَزَّهُ ، أو هو يَتَجَرَّ على كاهله مع الاستعمار .

فقد كانت مثل هذه العُقَد تقيم بين المواطنين ضمن النظام الجديد تُخوماً أخلاقية يزداد مخدورها بالقدر الذي تتمكّن فيه ضروبُ الخجل المكبوتة تلك من الإفصاح عن ذاتها في بساطة بالارتكاس المُتَمَحِّضِ إلى (الجريمة) ، أو بموقف من المغالاة الاعتبارية التي تُقنّعُ عملية (تَغْوِيضِ) مُجْحِفَةٍ بانسجام العمل الاجتماعي . فالإدماج المتكامل لجميع المواطنين داخل الجماعة يستدعي إلغاء تلك التُخوم ؛ ولقد أدرك المسيرّون الصينيون ذلك ، ولذا فتحو حملة النّزاهة الشهيرة ، التي قدّمت لكل مواطن صينيّ فرصة الإقرار بأخطائه الماضية ، وإراحة ضميره من عبء إثمٍ كان يُرْضِخُهُ لِضَغْطٍ داخليٍّ لا يَحْتَمِلُ ، جاعلاً منه شخصاً فاقد الصّلاحية بالنسبة إلى النشاط المشترك .

ولقد ورثت الجزائر عن العهد الاستعماري ما لا يُسْتَهَانُ به من جِنْسِ هذه العُقَد ؛ وإنه لمن الحكمة أن نفكّر في أنّ ضروب الارتكاس إلى (الجريمة) ، ووجوه المغالاة الاعتبارية المؤذية ، تظل ممكنة الحدوث ما لم تتمّ تصفية العقد المخجلة داخل مجتمعا . ويمكننا القول بأن هذه العقد هي التي كوّنَت (رأس المال) الذي استثمره الاستعمار في جهازنا الإداري لكي يَسْتَبْقِيَ داخله ثغرات ملائمة لنشاطه المباشر ، أو أسباباً للاختلال يمكنها أن تُبَلِّوَر استياءً من تتولّى الإدارة شؤونهم .

ومن ناحية أخرى فإن هذا التطهير النفساني لا يمثل ابتداءً صينيّاً محضاً ، إلا في شكل نشاطه العمومي ، ومن حيث غاياته السياسيّة .

فقد سبق أن مارسه المجتمع المسيحيّ بشكل آخر ، ولغايات مغايرة ، فيما يُعرَفُ عنده (بكرسيّ الاعتراف) .

ولقد مارسه المجتمع الإسلامي الوليد كذلك ، لغايات تطهيرية في تلك الضروب الذائعة الصيت من (الإقرار بالذنب ، أو الإعلان عن الخطيئة) من مثل اليوم الذي اعتقد فيه الخليفة (عمر) أنه قد أثملتة نشوة السلطة ، فما كان منه إلا أن استدعى (الصحابة) وجمعهم حذو المنبر ، ليعلن أمامهم مأموداه : أنه لم يكن شيئاً مذكوراً ، بل هو أقل من اللاشيء ؛ وأنه لا يعدو كونه مجرد راعي ماشية جعل منه الإسلام خليفة . وهكذا كان (عمر) العظيم الذي نعرف مدى حساسيته الأخلاقية المتوفرة ، أول من فتح طريق (النقد الذاتي)^(١) .

ففي جميع هذه الحالات الخاصة ، أو العمومية ، سواء أتمت لغايات أخلاقية ، أو سياسية ، تتمثل القضية في تطهير نفسي يتكفل بإدماج الفرد ، ومكاملته أخلاقياً في قلب جماعة من المواطنين أو المؤمنين .

والملاحظ أن مشكلة المكاملة الاجتماعية للفرد ، تمثل مشكلاً قائماً على وجه العموم في (جزائر) مابعد الثورة .

فقد تم تفكيك المجتمع الجزائري من طرف الاستعمار بمقتضى المبدأ الرومانيّ الذائع : (فرّق تسد) ! ... ولقد دحّرتُ البنائيات الاستعارية الفرد والجماعة إلى الحياة من أجل ذاته ؛ بل ولقد بلغ الأمر ببعض الأفراد أن نأوا لديهم : (خلّاع الاحتكاك) بالآخرين ، (Phobie de Contact) ، حتى جعلهم يقضون على أنفسهم بالانعزال والانزواء ، الأمر الذي يحملهم أحياناً على الانقطاع الاجتماعي التام في نفس كنف أسرهم الخاصة ... وهكذا تم تجريد الأفراد من إنسانيتهم ، وأنتزيع منهم حتى مجرد أنتواء الاحتكاك البشري ، بحيث مات المجتمع في قرارة طواياهم .

(١) ليس النقد الذاتي (Autocritique) مجرد النجوى المحدودة التي تقوم فيها بمسألة الزميل المُجْتَبَى ضمن حلوة خمية ؛ ولكنه الإعلان المشهود عن الخطأ على رؤوس الملأ . (المؤلف) .

ولقد تمَّ بعثُ المجتمع الجزائري من جديد كمجتمع ، بفضل الثورة التي أدَّتْ بالأفراد - وأعني أغلبيَّة الشعب - إلى إقامة صلاتهم الاجتماعية لخدمة القضية الوطنية ، إما في نطاق المقاومة المدنية التي بلغت حدَّ الرُّوعة ، وإما ضمن النشاط المسلَّح الذي بلغ ذرَّوة البطولة^(١).

ولكن ابتداءً من وقف إطلاق النار ، اتَّضح أن الفردية قد ولدت من جديد ، ضمن تلك الحالات العديدة التي جدَّد فيها الفردُ شَجَبَ روابطه الاجتماعية لكي يَنْقُضَ على إحدى الوظائف التي تُدِيرُ دَخْلًا دونما كبير عمل ، أو لكي يَخْتَارَ إحدى الملكيات الشاغرة ؛ ولقد قَصَمَ التسابق على المغنم الشخصي على نحو من الأنحاء عَرَى الروابط التي أنشأها (مَوْثِقُ) الثورة الوطنية^(٢).

ومن أجل الحقيقة التاريخية يجب أن نضيف إلى ذلك أن أعضاء (الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية) هم الذين أعطوا المثال بأن كانوا القدوة المُحتَذاة لهذا السِّباق المُنهكِ المُتلاف ! ..

(١) نفس الاعتبارات قادت شبنجلر ليعرف مفهوم (الشعب) هكذا : « الشعوب ليست وحدات لغوية سياسية أو حيوانية ولكنها وحدات نفسية . بالنسبة لي ؛ الشعب إنه وحدة الروح . إن سائر الأحداث الكبرى في التاريخ لم تكن تماماً عمل الشعوب ، ولكنها أنشأت تلك الشعوب . إن العمل يؤثر في روح فاعله . لا الوحدة في اللغة ولا التحدر من أصل واحد أمور فاعلة في هذا الإطار . فالذي يميز الشعب من الجمهور هو دائماً الحدث الداخلي لـ (نحن) فكلمنا كان هذا الشعور عميقاً كان هناك حتماً القوة الحيوية للمجتمع » [آفاق التاريخ العالمي ؛ الجزء الثاني للعمل الذي ترجمه الجزائري مهند تزيروت نحو عام ١٩٣٠ م تحت عنوان (أقول الغرب)] . وقبله فيخته (Le Philosophie Toutouius) كتب بأن ليس العرق ولا الجغرافيا ولا اللغة هي التي أنشأت في البداية العلامة الفارقة لأمة إنها (العكرة الغيبية) (رسالة) قد حددت الانتماء لأمة . وهكذا يرجع فيخته (الجنسية) الألمانية إلى سائر الذين ينضون في خدمة فكرة (رسالة) حتى ولو كانت هذه الأخيرة ليست ألمانية تماماً . [ط . ف .]

(٢) « أحياناً يحلمون بأن يصبحوا أبطالاً إنهم الآن عابثون » هكذا تكلم زرادشت ، بهذه الطريقة أنب نيتشه الأبطال التعبين ، والذين ينتهون إلى الوقوع في مزايا الحياة السهلة دون قضية ، ولا الرغبة في الذهاب أبعد ما يمكن . [ط . ف .]

فقد تخلى البعض عن مشروع كامل في طرابلس ، حيث لم يستكمل بعد حتى مجرد تحرير (البرنامج) ، والتحقوا (بتونس) لترتيب (شؤونهم الشخصية) ، والتفرغ لاستئناف (تشكيلاتهم) قبل أن يضعوا أقدامهم على أرض الوطن في لبوس المحررين وبادر البعض الآخر إلى السبق باجتياز خط موريس (Ligne Morice) فركضوا حثيثاً إلى قرية (بومرداس)^(١) لمباغثة ما يقدرون عليه من سلطة دولة لم يكن مولدها سوى مجرد احتمال ، أو هي لما تخرج بعد من أقباطها في جميع الأحوال ، دون أي اكتراث بما إذا كان هذا السلوك المستغرب في بابه سوف يؤدي إلى قتل الوليد الغض في مهده ! ..

وعندما أشتت بعض الذئاب أثناء مغادرتهم للمقاومة بالأدغال رائحة الولية (الزردة) تحذروا من الجبل إلى المدن لاغتصاب كل ما يقدرون عليه : محطة إرسال إذاعية هنا ، ومبنى إدارياً هناك ! ...

وعلى النقيض من ذلك أتجه بعض الضباع في بزة (الحركيين) أو زي المدنيين صوب شعاب الجبل لكي ينحدروا ثانية من هناك في صورة أبطال ، بعد أن أنسوا غيرهم أنهم قد شعبوا حتى البطنة طوال سبع سنوات مما نهشوه من لحم الشعب وما امتصوه من دمائه ! ..

ونحن نعلم بقية القصة ، وكيف ألقى الشعب بنفسه تحت تأثير قرينه وتقرّزه ، دوغما سلاح في قلب الاشتباك (أو الزحمة) لكي يسد الطريق في وجه عصبية الولايات (Le Wilayisme) .

لقد قيل : إن الحكم هو التبصر . و (الحكومة المؤقتة للجمهورية

(١) (Rocher Noir) (الصخرة السوداء) ، وهو علم القرية بالفرنسية ، أما الشعب فيسميها (بومرداس) . (المترجم) .

الجزائرية) لم تكتف بعدم التبصّر بالوضعية التي تَلَتْ وَقَفَ إطلاق النار فحسب ، ولكنها استحثّت قيام هذه الوضعية بسلوك أعضائها .

أجل ! إنها لم تَتَبَصَّر عواقب هذه الوضعية ، وهو واقع لا نزاع فيه ؛ ولكننا عندما نعيد مراجعة الاطراد المتساق الذي أَقْتَادَنَا إلى ذلك ، نكون محمولين على القول بأنها لم تكتف بالتعجيل من خطوها فحسب ، ولكن بلغ بها الأمر حدّ خلق هذه الوضعية أثناء مرحلة سيادتها .

فحتى اليوم الذي فَرِغَ فيه هؤلاء (المحرّرون) إلى (بومرداس) للاستيلاء على النفوذ ، لم تكن لِتَدَوَّرَ برؤوسهم سوى فكرة واحدة وهي : احتلال الجزائر من جديد بقدر إجلاء الاستعمار لقوّاته الخاصة ، وذلك حتى لاتتاح للشعب الجزائري أيّة إمكانية لمحاسبتهم على تسييرهم للبلاد .

ففي (القاهرة) وفي (تونس) لم تكن مشكلة الثورة لِتُثار بالنسبة إليهم في حدود (التحرير) ولكن في حدود احتلال جديد .

وكان الشعب هو الذي اضطلع بأعباء التحرير مع قوات (جيش التحرير الوطني) المنخرطة في النضال حقّاً وواقعاً .

لأن جيش التحرير الوطني نفسه ، قد أنتابته هذا العملُ المَفْكُكُ من طرف الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية ، التي كان كلُّ عضو فيها يريد أن يضمن لنفسه ثلّة من هذا الجيش لاستخدامها في اجتياح إقطاعية خاصة . فالتفكك الذي برز لوضح النور منذ الوهلة الأولى التي تَلَتْ وَقَفَ إطلاق النار ، قد وجد أصله البعيد في هذا العمل التقسيمي الذي قام به أعضاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية قبل إبرام (اتفاقيات إيفيان) بوقت طويل جداً . وهؤلاء هم المسؤولون في نهاية الحساب عن ذلك الانفجار الذي حاق بالوحدة المعنوية للبلاد في شهر جويلية (تموز) سنة ١٩٦٢ ، أو عن تخريب هذه الوحدة على

الأقلّ . فالذي حصل هو أن الجماعة الوطنية التي أنصهرت ولجّمت في نار الثورة ، قد فتّنت وذوّرت من جديد في مضمار السّباق على المنفعة الشخصية .

لقد خلق الشعب بنفسه مفهوميّته الخاصة طوال سنوات الثورة ، باستشاره فيها لجميع قيمه الأخلاقية ، تلك القيم التي جعلت نضاله مقدّساً في نظره الخاص ولكنّ مفعول هذا التقديس أخذ يتدهور شيئاً فشيئاً تحت تأثير طوفان جرّاف من انتهاك الحرمات ، وتدنيس المقدّسات ؛ فالأشخاص الذين استلموا سكّان القارب ودَفَّتْهُ عقب حادثة السطو على الطائرة التي كانت تُقلّ (بن بلّة) من (الرباط) إلى (تونس) ، كانوا أبعد ما يكون عن تقدير الأهمية السياسية لهذا الانحطاط الذي ساد الجوّ الأخلاقي ، وخاصة بالنسبة إلى حقبة ما بعد الثورة ، أعني في الطور الجديد من المعركة الشعبية .

وإن مسيرنا في تلك المرحلة الذين لم (يفكّروا) - بالمعنى الدقيق للكلمة - في أي مشكلة من مشاكل الثورة ، لا يمكنهم من باب أولى أن (يفكّروا) في المشاكل العامة التي كانت متوقّعة في الجزائر عقب الثورة ؛ وبالتالي فهم أبعد ما يكون عن الانشغال بوضع مشكلة (مفهومية) ما بعد الثورة .

تلك هي الوضعية الحالية للمسألة .

فالمشكلة التي توضع اليوم أمام شعبنا ، وأمام حكومتنا ، إنما تتمثّل في تجديد الموثق (أو الحلف) القابل للاضطلاع من جديد بإقامة الوحدة المعنوية للأمة ، والنهوض كَرَّةً أخرى بالطاقات التي أنتابها التّخاذل والتّقاعس لفترة معينة من جرّاء الاستقلال .

إذ يتعين على الشعب الجزائري أن يستأنف سيّره مجدّداً نحو مرامي جديدة ؛ كما يتعيّن على هذه المقاصد أن تمده بالبواعث المعلّلة الجديدة لنشاطه المشترك ، و (بالقاسم المشترك) الذي سيعضد سائر النشاطات الفردية : سواء منها

نشاطات المهتم بالشؤون الفكرية ، أو نشاطات التاجر ، أو العامل ، أو الفلاح .
فقد تَقَشَّعت اليوم الهالة التي كانت تحجب بِطُفَاوَتِهَا المشاكل المموسة عن عيون
الشعب الجزائري أثناء الثورة ، كما جُرِّدَت المشاكل من ظَلَامَتِهَا المُضَلَّلَة .

ومن هنا فصاعداً يجب أن يُسمَّى القِطْعُ قِطْعاً ، بحيث لا يجب أن يوجد أَلْبَتَة
أمام أنظار الشعب الجزائري مُتَقَفُّون زائفون ، وأبطال مصطنعون ، ومشاكل
مفتعلة ؛ إذ يجب البدء أولاً بتصفية مشاكل الاستقلال الطُوبَاوِيِّ (أو الخيالي)
الذي تركت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية سَطْوَتَهُ تَنُمُو وتنفوق على
بعض الأذهان في بلادنا ؛ حتى لقد أصبحنا نلاحظ في أيامنا هذه وجود علائم
قائمة قَلْباً وقالباً للتخاذل والتراخي في بلادنا كما لو كان يتعين على (الاستقلال)
أن يحلَّ جميع مشاكلنا العمومية والخصوصية بطريقة آليّة ؛ بينما يجب علينا أن
نفهم أن قطاعنا العمومي بالخصوص لا يزال يَحْيَا على ماتركه لنا المستعمر بعد
رحيله ؛ وعندما يُسْتَنْفَدُ هذا الرأسمال ، فما عسانا نصنع إذا كانت الضرائب
لا تدخل الخزينة ، وإذا أهمل الموظف أو المستخدم واجبه ؟ ... فالمعدات المتنقلة
من شبكة السكك الحديدية على سبيل المثال ماضية إلى النِّفَاد على مَرَأى من
أبصارنا ، لأنه قد تمَّ إهمال صيانتها كما هو المشاهد ؛ وذلك مع إغفالنا للحديث عن
تكرار عدم مراعاة جدول المواقيت على خَطِّ حديديّ هام مثل خط قسنطينة -
الجزائر العاصمة ... وإذن فإنه من المقتضيات الملحة أن نعيد التفكير في مشاكل
البلاد ، على ضوء إدراكنا لكون المشاكل القائمة في مرحلة ما بعد الثورة إنما هي
مشاكل (البنية القاعدية) ، أعني مشاكل : الإنسان ، والتراب ، والزمن ، وأنها
هي التي يجب أن تُشار قبل غيرها ؛ كما يجب أن نُوجِدَ (القاسم المشترك)
لحلّها ؛ وهذا القاسم المشترك إنما يتمثل في المفهومية التي يجب أن تكون (حِلْفاً)
بين الأشخاص ، و (فَنّاً) صياغياً تجاه الأشياء ، و (مَنَهْجاً) على صعيد
(الأفكار) .

فن الناحية التاريخية تَمَّ خَتْمُ (موثق) الجماعة في دم المليون ونصف المليون من الشهداء .

ومن الجانب الرمزيّ تُرْجِمَ هذا الموثقُ في البادرة الجميلة التي قامت بها النساءُ الجزائريّات عند تطوَّعهنَّ بِمَنْحِ خَلِيَّهِنَّ من أجل إعادة تشييد البلاد .

ومن الزاوية السياسيّة كان الرئيس بن بلة هو الذي أطلق صيغته المتمثلة في : الاشتراكية ، والعروبة ، والإسلام ؛ وهي الصيغة التي ستوحّد الشعب الجزائري ضمن نشاطه المشترك الجديد ، حيث أنها مسجلة في ميثاق الأمة .

وهذه الكلمات الثلاثة تعرّف في دفعة واحدة المحتوى المفاهيمي لعمل الشعب الجزائري المشترك ، كما تحدّد بالتالي الطرائق التي تشرط سير هذا النشاط وبواعثه المعلّلة كذلك ؛ وبعبارة أخرى فإن جميع المسائل المتعلقة بخط سيرنا السياسي في شكل السّؤالين : (كيف يكون ؟) و (لماذا يكون ؟) ، يتعين أن تجد أجوبتها ضمن هذا المحتوى المفاهيمي .

وعلى وجه التخصيص فإن (برنامج) طرابلس إذا كان قد تولّى تَعْدَادَ المهامّ المطلوب إنجازها ، وكان علينا أن نتساءل : (كيف ؟) لنا أن ننجزها ، تكون الاشتراكية هي الجواب الصحيح عن سؤالنا .

فالواقع أن الاشتراكيّة تقع في مستوى العمل المشترك ، كما تمثّل أكثر الطرق فعّالية لإنجاز العمل . وتتأتّى فعّاليّتها في نفس الوقت من (كَيْفِيَّيَتِهَا) باعتبارها (فنّاً صياغيّاً) اجتماعيّاً مُطَبَّقاً على الجماعة الوطنية ككلّ ؛ ومن وجهة النظر النفسانيّة باعتبارها عاملاً لإدماج النشاط الفرديّ ضمن النشاط المشترك بصورة متكاملة . فهي من ناحية تجنّد إلى الحدّ الأقصى أشخاص المجتمع ، وأشياءه ، وأفكاره ؛ ومن ناحية أخرى تمنح جميع هذه المعطيات (مُعَامِلاً) مُضَاعِفاً للفعّالية ، من حيث إنها تعطي للشخص البواعث المعلّلة القوية ، وللشيء أفضل

شروط استخدامه ، وللفكرة دَوْرَها وأفضل طرق استعمالها .

فالاشتراكية قد نَمَتْ كطريقة للإنتاج والتوزيع مع التقدم الفني والمعنوي لمجتمع القرن العشرين ؛ فهي النتيجة العادية التي أفضى إليها التطور الاجتماعي الذي بدأ في القرن الأخير مع وسائل الإنتاج الضخم والمواصلات السريعة .

وفي ميدان النظام السياسي يمثّل حدثها تكريساً بسيطاً لنَسَقٍ من الأشياء تكون وجوده في نطاق الوقائع منذ الآلة البخارية .

وعندما تختار بلاد كالجزائر الطريق الاشتراكية من أجل تهيئة نفسها ، فهي تسجل ببساطة نتيجة ذلك التطور ضمن مفكرة أعمالها اليومية السياسية .

وعندما تأمر هذه البلاد بإلغاء الامتيازات ، فهي تصدّق رسمياً وفي بساطة على واقع يجعل هذه الامتيازات غير قابلة للاحتال ؛ ويمثّل هذا الواقع في أن المسافات الثقافية بين الأفراد قد تضاءلت بالقدر الذي بلغت فيه (الرسالة الإنسانية) بطريقة أسرع ، وإلى مدى أبعد .

واليوم ، فإن الطبيب ، والصانع اليدويّ ، يعكفان خارج نطاق مهنتهما ، على المشاكل نفسها في المدينة ، أو البلاد بأكملها ، أو العالم .

لقد كان الشهيد (يوسف زيروت) حدّاداً ؛ فمن هم الذين قاموا بالثورة ، هل هم أمثاله ، أم هم بعض المصايين بالهوس الفكريّ (Intellectomanes) من أعضاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية ؟! ...

أجل ! لقد تلاشت المسافات الثقافية بين الأفراد ، تاركة كلمة (الطبقة) توشك أن تكون خالية من المعنى ، إلا في جانب واحد هو جانب الامتيازات ؛ ومن جراء هذا الواقع أصبحت المسافات الاقتصادية غير قابلة للاحتال قلباً وقالباً بين الأدميين .

ولهذه الأسباب مجتمعة ، بالإضافة إلى أسباب أخرى كثيرة ، وجب علينا أن نختار الطريق الاشتراكية لتنمية أنفسنا .

ولكن : في أي اشتراكية تتمثل القضية ؟ ..

لقد تكرر ورود هذا السؤال كترديدة مرجعة للحياة السياسية الجزائرية منذ الاستقلال ؛ ونحن نشعر أنه يحمل نقطة استفهام خطيرة داخل ضمير الشعب ؛ ولذا يجب علينا أن نقدم بعض التوضيحات : فقد ولدت الحركة الاشتراكية في الغرب مُتَسِّمة بطابع تقاليد عقلية تبلغ من العمر ألفين من السنوات ؛ ومنذ عهد لوكريس (Lucretè) لم يَكْفُ التيار العقليُّ هناك عن نقل فكرة (مادية النزعة) التي يبدو أنها لا تقبل الانفصال عن العبقريّة الغريبة .

وعندما التقت هذه الفكرة بالظاهرة الاجتماعية في القرن العشرين ، فإنها لم تتوانَ في طبعها بخاصيتها المميّزة ؛ بحيث آلت الاشتراكية والمادية إلى الالتحام داخل نفس القالب من التّصور . ومنذ ذلك الحين كان كل تصور شائع للاشتراكية في أوروبا يمثل حتمياً تصوّراً ماديّ النزعة . فالمعارك التي كانت تتخذ شكلاً (مناهضاً للنزعة الكاثوليكية) في عصر الإصلاح مثلاً ، اتّخذت في القرن التاسع عشر شكلاً مناهضاً للدين بصورة عامة في العالم الاجتماعي . ولكن العوامل التاريخية التي لعبت دوراً حاسماً هنا وهناك كانت هي ذاتها ؛ فكارل ماركس كان سيتكلم لغة مارتن لوثر (Martin Luther) لو أنه عاش في عصره ؛ وخلال بعض انتقاداته الموجهة للكنيسة تهبُّ نَفْحَةٌ نشعر أنها تكاد تكون (لَوُثْرِيَّة) ...

ولكن في الجزائر ، حيث لا تتدخل نفس العوامل النفسية - التاريخية ، لا يوجد أي سبب أو حجة للخلط بين الاشتراكية والمادية .

علاوة على أن معنى اشتراكيتنا قد حُدِّد بما فيه الكفاية عن طريق حَدِّيْ مذهبنا المفاهيمي المتمثِّلين في : الإسلام ، والعروبة .

فكل سياسة لكي تُعرَفَ نفسُها كسياسة جزائرية ، يجب أن تظلَّ وَفِيَّةً لينابيعها الروحيَّة ، ولرسالة الشهداء ، وموثق الأحياء .

ذلك أن السياسة التي لا تمتلك جذورها داخل روح الشعب ، لا يمكنها أن توجدَ نشاطاً جماعياً لأنها تكون عاجزة عن مَدِّ النشاط الفرديِّ بأسمى بواعثه المعلَّلة . ولا ريب في أن پول فاليري^(١) (P. Valéry) قد أراد الإشارة إلى هذا المظهر من الأشياء عندما قال : « كلُّ سياسة تنطوي - وإن كانت تجهل بصورة عامة أنها تنطوي - على نزعة غَيْبِيَّة كاملة ، تبدأ من الحسيَّة الأشدَّ غلظة ، إلى النزعة الروحانيَّة الأكثر إقداماً ... »

ومهما يكن من أمر ، فإن الشعب الجزائريُّ هو الذي صنع الثورة ؛ وكان الفلاح هو الذي حمل عبئها قبل العامل ، والمهتمُّ بالشؤون العقلية ؛ فقد كانت الثورة في الواقع ثورة فلاحين لا بمجرد عدد شهدائها فحسب ، ولكن بروحها كذلك .

وقد بدأت الثورة بمفهومية جدَّ بسيطة تتلخَّص في كلمة واحدة هي : (الاستقلال) . وكان الفلاح الجزائري هو الذي أعطاهها محتوى مفاهيمياً ، في عبارات جدَّ بسيطة . وقد وضع فيها شعوره بالتضحية ، وبالقرى (أو كرم الضيافة) ، وشعوره بالمقدَّسات ؛ وهو الذي جعل منها معركة (مقدَّسة) ؛ حيث لم يَقم بذلك لا المهتمُّ بالشؤون العقلية ، ولا حتى العامل الذي كان مُنَبِّتَ الجذور في قليل أو كثير عن أصوله الروحية والاجتماعية .

(١) P. Valéry (نظرات من العالم المعاصر) ص ٩٩ P9 . Regards sur le monde actuel . [ط . ف] .

وقد كان الفلاح يناضل من أجل استقلال الجزائر ، وهو على وعي بأنه شخص عربي وإنسان مسلم . وإذن فهنا تتمثل (رسالة) المليون ونصف المليون من شهدائنا الذين بذلوا حياتهم من أجل الوطن ؛ وههنا يقوم معنى (الموثق الوطني) الذي كتبوه بدمائهم .

إلا أنه يتعين علينا هنا أن نطرح سؤالاً آخر :

ماهي النزعة الإسلامية التي يجب علينا أن نُدْرِجَهَا في منهاجنا المفاهيمي ؟
فعلى الصعيد الاجتماعي ، لا يُنصَبُ الحكم على قيمة غَيْبِيَّة ، وإنما ينصبُّ على نشاط إنساني ؛ ونحن نلمس هنا كُرَّةَ أخرى عن طريق المراجعات ، وجود ثغرة تُعزَى للنهضة الإسلامية التي وضعتُ بطريقة ضمنية مشكلة متعلّقة بالإيمان في مكان هي غير مثارة فيه ؛ فالمسألة لا تتمثل في تلقين أو في إعادة تلقين المسلم عقيدته ؛ ولكنها تتمثل في إعادة تلقينه استخدامها وفعالياتها في الحياة . إلا أن المصلحين قد أغفلوا وضع هذه المشكلة .

ومن وجهة النظر الاجتماعية تجابهنا الظروف التاريخية بأزق أحياناً ، بحيث يتعين علينا أن نختار بين التمسك بحرفية الدين ، أو بروحه ، مادام التمسك بروح الدين لا يضيع جانباً جوهرياً منه ؟ ...

ولقد جابه (عمر بن الخطاب) ذات مرة مثل هذه الحالة التي وضعته إزاء هذا المأزق بالذات . فقد أدّى القحط الذي تفشّى في بداية عهد حكمه ، والذي يسمّيه المؤرّخون (بعام الرّمادة) ، بأحد مواطني (المدينة) إلى سرقة الخبز لكي يقتات . وكانت هذه الحالة واضحة في نظر الفقه ؛ حيث يجب قطع يد السارق . ولكن الخليفة العظيم في تعلقه بروح الدين بدلاً من حرفيته ، أطلق السارق ، وقدّم له مع ذلك نصائحه حتى لا يقع ثانية تحت طائلة العقاب ، مع تمويله بالزاد الضروري لحياته في انتظار ظروف أفضل .

وكان (عمر) بعمله هذا قد فتح للفقهِ الإسلاميّ طريقاً يحسن بنا أن
لانساه .

واليوم يمرّ العالم الإسلاميّ بأزمة من تاريخه تجعله يواجه مثل هذا المأزق في
كل خطوة من خطاه ؛ والغالب على الموقف المتزمّت أنه لا يقتصر على الإخلال
بالاقتصاد أو بحفظ الصحة فحسب ، فالتزمّت يخلق في حدّ ذاته موقفاً معادياً
للإسلام بصورة عامة .

وفي هذه الأيام يقوم بالجزائر عراك ناشب بين الإسراف في التزمّت الذي
يدّعي أنه يمثّل الإسلام ، وبين الإلحاد الذي يعتقد أنه يمثّل التقدّم .

وعلى أية حال ، فإن رسالة شهدائنا وموثقهم يمثّلان ينبوع الذي يتعين
على سياستنا أن تستقي منه روحانيّتها .

وإذن فإن الرئيس بن بلة عندما صاغ سياسته في ثلاث كلمات هي :
الاشتراكية ، والعروبة ، والإسلام ، كان قد التزم بالوفاء لأرواح شهدائنا ،
وبالإنصاف والعدالة تجاه ورثتهم . وقد عمل على هذا النحو بالسياسة الحقيقية ،
في استخدامه لبرنامج معين ، واستقائه من الينابيع الروحانية لمفهومية معينة .

وهكذا نحقق الشرط الأول السياسي والنفساني لتناول مشاكل (البنية
القاعدية) . ويمثّل الإصلاح الزراعي الذي سبق له أن تقدّم أشواطاً في طريقه ،
خطوة جدّية نحو حلّ هذه المشاكل ، من شأنها أن تفتح الطريق للمرحلة الثانية
من مراحل نمونا الاجتماعي ، وهي مرحلة التصنيع التي نحن بصدد الشروع فيها
هي الأخرى ، وخاصة في ميدان النفط ...

ولكن إذا كنا نحتاج في جميع هذه الأطوار إلى سياسة واضحة لاجبة ، وإلى
مفهوميّة ركيّنة وطيدة ، فإنه يتعين علينا كذلك أن نمتلك أفكاراً فعّالة باعثة .
ومشكلة الأفكار توضع ضمن نفس الحدود تقريباً ، في سائر البلدان الإسلامية .

فالمستشرق الإنكليزي ، الأستاذ جيب (Gibb) ، يتهّم الفكر الإسلاميّ (بالذريّة) ؛ ولهذا التهمة أساس من الصحة ، ولكن مع احتراز معين : إذ يجب أن تُوجّه هذه التهمة ليس ضدّ الفكر الإسلامي ذاته ، ولكن ضدّ تفكير مسلم القرن العشرين .

فقد عانى المسلم على العموم مؤثرات تقهقر المجتمع الإسلامي منذ بضعة قرون ؛ فهو الإنسان الذي خرج من حضارة ، وكابد مؤثرات هذا التقهقر حتى من وجهة النظر الذهنيّة . وهذا الإنسان لا يزال في السنّ النّفسانيّة المتطابقة مع (الأشياء) ؛ وفي هذه السنّ يكون المجتمع مجرداً من ثقته في (الأفكار)^(١) ؛ فالفكرة لا يتمّ تقييمها لديه كوسيلة للنشاط الاجتماعي ، أو السياسي ، أو الاقتصادي ، باعتبارها الشبكة العقلية التي يُنسج عليها هذا النشاط ، وإنما هي مجرد حليّة للفكر المتميّز ، وترف زائد ...

وعالم مابعد العهد الموحّديّ يمثل عالماً ذا بُعدَيْن هما : الشّيء ، والشخص ؛ فهو عالم فاقد لبُعْدِ الفكرة ... والاتّصال بيننا لا يتمّ عن طريق الأفكار ؛ وحتىّ الرسائل التي نتخاطب بها إنما نكتبها بلغة (الأشياء) ، أي بكلمات جاهزة للاستعمال تماماً ، حسب الآونة والطرف ونحن نعرف ما يجب أن نقوله في الزواج وفي الدفن ، أو في الانتخاب ، مادام (الانتخاب) مرادفاً (للتوزيع)^(ب) ، أي مابقي يمثل شيئاً تقليدياً .

(١) انظر أكثر تفصيلاً حول هذا المفهوم (وجهة العالم الإسلامي) و (شروط النهضة) للمؤلف نفسه .

(ب) (التوزيع) كلمة جزائرية شعبية ، تعني التصافر المشترك على أداء خدمة لمن يحتاجها ، كواجب خيريّ محض ودون مقابل . ومن بين صورها في القرية : تجمّع الفلاحين في موعد محدد ، مع جميع لوازم ووسائل العمل الضرورية ، لحراثة وبدرا أرض مواطن مُعوّز في موسم الحراثة ؛ أو لحصاد غلتها له في موسم الحصاد ، تطوعاً ودون مقابل ؛ مع العلم بأن هذا المواطن لا يملك =

ولكننا لانعرف ما الذي يجب أن نقوله أمام مشكلة جديدة تستدعي توفر الأفكار . وحتى فيما بين (العقول المتيّزة) فإن التجربة تظل عصيّة التبليغ في صورة رموز فكريّة ، وفي لغة مكتوبة . فنحن لكي نقتنع لابد وأن تقدّم لنا التجربة برمتيها على نحو من الأنحاء ، كأن تكون فوق طبّق من الأطباق ؛ أما ترجمة هذه التجربة ضمن رموز فكريّة فتجعلها بعيدة عن مداركنا ، قاصرة عن إقناعنا . وكما هي الحال بالنسبة إلى (القديس توماس)^(١) الذي كان يريد - لكي يؤمن بمعجزة القيامة - أن يلمسها بيديه ، فإن طريقتنا في الفهم ، تعدّ أحياناً طريقة لمسيّة ، بدل أن تكون عقلية . ولهذا فإن الاستعمار يمتلك على الصعيد السياسي أهونَ لعبّة وأيسرها لبلوغ أغراضه ؛ إذ ليس له إلا أن يجعل لعبته غير قابلة للمس ، حتى نكون منذئذ عاجزين عن فهم أي شيء منها . وإن الاستعمار يدرك ذلك جيداً .

= باستثناء رقعة الأرض ، لا البذور ، ولا الماشية ، ولا المعدات اللازمة لحراثتها وبذرها أو حصادها ؛ حيث يتضافر أهل القرية على تقديمها له جميعاً بالإضافة إلى جهدهم . كما نجد لها صورة أخرى في تضافر أهل القرية على بناء سكن لمواطن معوز أعزب يعتمز الزواج ؛ واشتراكهم في تأثيثه باللوازم الضرورية بعد تشييد بيانه على نفس المنوال السالف ، تطوعاً ودون مقابل . ومن هنا يدرك القارئ مدى القيمة والدلالة الأخلاقية الجسيمة لهذا التقليد الاجتماعي الإيجابي . وتمثل عملية الانتخاب البرلماني - أو هي يجب أن تمثل - من حيث دلالتها النظرية وتطبيقها العملي في الأصل : شكلاً من (التوزيع) بالمفهوم الذي أوضحناه ، وهو المفهوم المتطابق مع الآية القرآنية المنادية بالتعاون على البر والتقوى ؛ ولكن العملية الانتخابية كثيراً ما تنقلب في الحياة السياسية إلى نقيض هذا المفهوم ، حيث تصبح عندما تدخلها الأغراض الشخصية ، والمنافع العاجلة ، مطابقة للنشاط الإبليسي ، المتضافر على الشر المحض ، والتعاون على الإثم والعدوان ... (المترجم) .

(١) القديس توماس (Saint Thomas) : هو غير القديس توما الإكويني ؛ الراهب الدومينيكاني الفيلسوف ، فالمعني في النصّ هو أحد رسل المسيح الاثني عشر ؛ الذي يقول المسيحيون - طبقاً لمعتقدهم في الصلب - إنه لم يؤمن بقيامته إلا بعد أن رأى آثار جراحاته ، ووضع فيها إصبعه ... (المترجم) .

وباختصار ، فإن هذا هو الذي يجعل المستشرق (جيب) يقول : إن (الذَّرِيَّة) هي خاصية الفكر الإسلامي ، دون أن يقوم بالاحتراز الذي أوردناه .

ومع هذا الاحتراز ، تمثّل (الذَّرِيَّة) معياراً ذا قيمة من حيث الدراسة المتعلقة بعلم الاجتماع للبلدان الإسلامية الراهنة ؛ فهي تفسر لنا عدداً من مشاكلها ، وخاصة منها نزعة (التكديس) التي أوردناها في المحاضرة الأولى ؛ فنحن نعتقد أننا نبني إذ نقوم بالتكديس ، كما لو كان (البناء) يمثل مرادفاً (لتكديس) المعدات والأشياء ؟ ...

وحتى عالم أفكارنا لا يمثل (بناية) ولكن مجرد (كدس) من الأفكار . (فالذَّرِيَّة) أعني صعوبة أو استحالة إقامة بُنية عقلية ، إنما تمثّل الانعكاس البسيط لافتقار عالمنا النفسي لِبُعْدٍ معيّن هو : بُعدُ الفكرة .

وهذا هو الذي يفسّر لنا كذلك : لماذا لم يَقُمْ (المصابون بالهوس الفكري) من أعضاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية بالتفكير في مشكلة المفهومية ، التي يجب أن توضع على وجه الدقّة ضمن الحدود التي كُنّا بصدد الإشارة إليها . فالمفهومية ليست مجموع أفكارٍ شتية ؛ وإنما هي المسيرة للطّاقات ، والسهم الذي يُعَيّنُ للجماعة طريقها في التاريخ .

إنّها الاقتضاءُ الأمرُ الذي يطبع الحركة على اليد وعلى الفكرة في اتجاه محدّد . ويتعيّن على مفهوميّتنا أن تُحَقِّقَ هذه التركيبة المتألّفة للنشاط الفردي والجماعي ، على صعيد أرفع مُقايَسة نظريّة ، وفي نطاق المِرَاسِ العملي الأكثر شيوعاً سواء بسواء .

كما يتعيّن عليها علاوة على ذلك أن تصوغَ بَواغِثنا المعلّلة في أخذها بعين الاعتبار للشروط الدّاخلية والخارجيّة معاً .

ولقد سبق (لرسالة) شهدائنا أن وَجَدَتْ معناها في جميع النشاطات

التَّحْرِيرِيَّةُ الْمُتَسَاوِقَةُ بِالْقَارَّةِ الإفريقية ، حيث أصبحت فيها شارةً (جبهة التحرير الوطني) تَمَثِّلُ مُرَادِفاً (للتَّحْرِير) ذاته ، وخاصةً في (أنغولا) وفي (إفريقيا الجنوبية) .

وبالأمس قاد (خيال) الثورة الفرنسيَّة المتَّكِلُ في : الحرية ، والمساواة ، والإخاء ، جيش (نابليون) إلى قلب (موسكو) على حِذاء نشيد (المارسييَّة)^(١) .

واليوم تقومُ (أُخْيَلَّة) يوتوبيا (utopies)^(٢) أخرى ، بصنع التاريخ في أصقاع أخرى من العالم ، بقدر ما تَقْتَادُ الجماهير المتحمَّسة إلى العمل .

(١) كيفما نظرنا إلى الأمر فنالليون ليس مجرد ظاهرة بسيطة للهيئة الفرنسية . لنستعِ إليه يكشف واحداً من المقربين إليه : « لدي طموحان ، أن أرفع فرنسا إلى أعلى درجات القوة الحربية والغزو الكاسح ثم التطوير فيها ، ودفع كافة أعمال الفكر إلى مستوى لم تشهد منذ لويس الرابع عشر ... إن هذه البلاد لم تعد تستطيع أن تستغني عن إعمال الفكر والعقل بقدر ما هي لا تستطيع أن تستغني عن الهواء . لذا فأنا أشغلها بمعارك تربحها ، ولكن يجب الوصول إلى تعهد الروح لدى شعب كبير ، عالم صناعي مقدم ، عندئذ ترتفع باريس عاليةً في أعين الناس التي ستعجب بها بحيث تصبح كاتدرائيتها بشكل طبيعي كاتدرائية العالم الكاثوليكي بأسره » . [ط . ف .]

(٢) يجب فهم اليوتوبيا هنا بمعنى (المرافعة والإيديولوجيا) ومن بين هؤلاء الذين أعطوا هذا المعنى لمفهوم تاريخي واجتماعي أكثر مما هو فلسفي نذكر Cioran (التاريخ واليوتوبيا) فهو يقول : « تملأ اليوتوبيا في حياة المجتمعات وظيفه تعود إلى فكرة الرسالة في حياة الشعوب » (ص ١٥٦) ويقول :

« إن مجتمعاً لا يستطيع أن ينجب (يوتوبيا) وأن يكرس نفسه لها مهدد بالجمود والدمار » (ص ١٣٩) .

وكذلك غوستاف لوبون في (النتائج الأولى للحرب) (التحول الذهني عند الشعوب) طبعة ١٩٢٠ م الذي يرى في اليوتوبيا (قوة عاطفية وصوفية) قينة بأن تغير وجه العالم . وهو يذكر كثال على ذلك الجرمانية والشيوعية والصليبية إلخ . [ط . ف .]

ورسالةً شهدائنا يجب أن يكون لها معناها في الجزائر وفي العالم ؛ حيث يجب أن تعني (البناء) هنا ، و (الحضور) و (المساهمة) هناك .

ففي الداخل يُطلبُ إلينا أن نبني ، أو أن نعيد بناء حضارتنا ؛ وفي الخارج ، يجب علينا أن نساهم في النشاط المشترك للإنسانية ، في عالم صار قابلاً لإيصال التاريخ ، حيث أصبح الفكر يتجه إلى الوحدة ، وحيث يرى ماثرو (Malraux) مؤلدةً فنٌ عالميٌ .

وبقدر ما يزداد ارتفاع الغاية ، وبُعد مسافتها ، بقدر ما يتعين على الإنسان السائر صوب هذه الغاية : أن يمتدّ طبقاً لمقياس مهمّاته .

فعندما كان القرآن يوجّه هذا الأمر إلى الجماعة المسلمة لكي يدفعها إلى السَّير ، كان يُلذّع بسياط أستهزائه كذلك أولئك المتخلفين عن التوقيت ، حيث قال للرّسول في شأنهم :

﴿ لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا ، وَسَفَرًا قَاصِدًا ، لَاتَّبَعُوكَ ، وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ .. ﴾^(١) .

ولقد بدأ سيرنا في الجزائر على نداء شهدائنا وحتى إذا تعيّن أن تطول علينا الشُّقَّةُ ، فإننا سنواصل السَّير لا محالة .

فهناك نشيدٌ عظيم يرتفع في أعماق روح الشعب الجزائري ، وهو الذي سيَرِنُ وَفَعَ خَطُونَا على دروب التاريخ .

أجل ! هاقد بلغ هبّوّه المحرّر - الحاملُ لرسالة شهدائنا - أقصى الآفاق النائية من إفريقيا وآسيا . ولسوف تسمع الأجيال الجزائرية المقبلة أصداءه دون ريب ؟ ...

(١) التوبة ٤٢/٩ : وبقية الآية : ﴿ ... وَتَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ ، يَهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾

٤

الديمقراطية في الإسلام

محاضرة ألقيت بنادي الطلبة المغاربة

سنة ١٩٦٠ م

وقد نشرت مع مجموعة مقالات كتاب تأملات

سادتي :

ورثنا نحن معشر الشعوب الإسلامية ، كما ورثت معنا وفي الظروف نفسها الشعوب الأفريقية الآسيوية التي خضعت مثلنا للدول الاستعمارية واحتكت بثقافتها وحضارتها في إطار الاستعمار ، ورثنا من هذا الاتصال وبحكم القانون الذي يفرض على المغلوب عادات وتقاليده الغالب ، ورثنا المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجربته التاريخية ، وتقبلنا بعضها لنقيس بها الواقع الاجتماعي لدينا ، ونقارن على ضوءها ماضيها بما يسحر أبصارنا في حاضر هذه الأمم الغربية . هذه الأمم التي فرضت علينا عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها ، وهكذا رأينا هذه الأشياء كسلطات يقتدي بها فكرنا ويهتدي بها اجتهادنا ، ويستدل بها منطقنا ، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا ، وفلسفة حياتنا . وكان أثرها في تفكيرنا أن أصبحنا نتناول في كتابتنا وفي حديثنا موضوعات جديدة مثل موضوع هذا الحديث أي الديمقراطية في الإسلام .

إننا حينما نقدم عنواناً كهذا لا نشعر عادة بأنه يتضمن مسالة لم يسلم بها تسليم المقتنع ، وإنما نسلم بها خضوعاً لمسايرة العرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربية ، حتى أصبحنا نضم إلى الإسلام كل مانعقد أنه ذوقية حضارية دون أي تحييص فيما يربطه أو يحدد درجة ارتباطه بالإسلام أو ينزّه عنه الإسلام .

فالديمقراطية من تلك العناصر التي نتقبلها لنضيفها إلى التراث الإسلامي ، مقتنعين بما يبرر هذه الإضافة ولو بصورة شكلية حتى يصبح الموضوع لا يفتح

بابه على نقطة استفهام : « هل توجد ديمقراطية في الإسلام ؟ » ، بل ندخل فيه مباشرة من باب المسلمات ، فنقول : « صفوا لنا الديمقراطية الموجودة في الإسلام » .

إن مشكلة الربط بين هذين المصطلحين هي في نظري المشكلة الأساسية في الموضوع ، يجب أولاً أن نميز بينهما وأن نعطي لكلهما ما تستحق شخصيته من التعريف ، حتى يتبين في ضوء هذا التعريف أي قرابة توجد بين المصطلحين . وعليه يجب في خطوتنا الأولى أن نوضح وأن نعرف مصطلحاتنا : ماهو الإسلام ؟ ماهي الديمقراطية ؟

ولابد هنا من ملاحظة : أن كل مصطلح كان في زمن ما كلمة محدثة ، وإننا نعرف بالضبط متى حدثت كلمة (إسلام) في اللغة العربية وبمعناها الدارج ، إنها لاشك من ابتكار القرآن .

ولكننا على جانب أقل من المعرفة فيما يخص مصطلح (ديمقراطية) ، فنحن لانعرف متى درجت في اللغة العربية كمفردة مستوردة ، ولا نعرف حتى تاريخ حدوثه في لغته الأصلية ، إنما نعرف أنه صيغ في اللغة اليونانية قبل عصر بركليس^(١) ، إذ أن المؤرخ توسديد يذكره على لسان هذا القيصر في إحدى خطبه الموجهة إلى شعب أثينة . أي منذ خمسة قرون قبل الميلاد .

(١) في خلال احتفال جنائزي اختير بركليس ليؤين فيه الصحايا الأولى لحرب بيلوبونيز التي وقعت بين أثينا وأسبرطة مجد هذه الكلمات الأعمال الطيبة للديمقراطية التي كانت منتصرة على النظام الأرستقراطي : « بما أن الدولة عندنا تدار لمصلحة العامة وليس لمصلحة الخاصة اتخذ نظامنا اسم الديمقراطية . وعما يختص بالنزاعات الخاصة هناك المساواة التي تؤمنها القوانين للجميع ، ولكن فما يخص المشاركة في الحياة العامة ، يحصل كل فرد على تقديره بحسب جدارته ، وما هم هنا ليست الطبقة التي ينتمي إليها وإنما قيمته الشخصية ، هذا دون أن يشعر بالخرج من بؤس وضعه الاجتماعي واسوداده إذا كان يستطيع أن يخدم المدينة ... » (تاريخ حرب بيلوبونيز ، الكتاب الثاني ، فصل ٣٧) .

هكذا نرى الصلة مفقودة بين المصطلحين بالنسبة إلى الزمان وإلى المكان ، وربما أمكن القول مجازفة ، نظراً لهذا التباعد من حيث التاريخ ومن حيث الجغرافية ، بأن ليس هناك (ديمقراطية في الإسلام) .

ومن جهة أخرى فبقدر ما يكون اللفظ مشحوناً بالتاريخ ، أي بقدر ماتكون له جذور في واقع وتاريخ البشر كما هو شأن الكلمتين اللتين نحللها ، يكون شيء من التباس في هذا اللفظ التباساً يلبسه أحياناً معاني متعددة .

يجب إذن أن نرفع هذا الالتباس باختيار أي هذه المعاني نقصد بالضبط . إن كلمة إسلام وكلمة ديمقراطية تحتوي كلاهما على مضمون ثري يجب من الناحية العملية تبسيطه إلى أقصى ما يمكن حتى تتيسر المقارنة بينهما .

ما هي الديمقراطية في أبسط معانيها ؟

إن أي قاموس اشتقاق في اللغة الفرنسية يدلنا على أن الكلمة ، مركبة من مفردتين يونانيتين ، وتعني (سلطة الشعب) أو سلطة الجماهير ، كما تعودنا أن نقول اليوم ، أي بتعبير تحليلي موجز (سلطة الإنسان) .

ومن جهة أخرى ماهو (الإسلام) ؟ في أبسط معاني الكلمة لعننا لانجد جواباً أفضل على هذا السؤال ، من أن نستعيره من جواب النبي ﷺ ذاته على سؤال ورد في حديث مشهور ، رواه مسلم والترمذي والإمام أحمد والبخاري عن

■ ويذكر في مكان آخر : « .. على الدولة الديمقراطية أن تعمل لخدمة السواد الأعظم من الناس ، وأن تطبق مساواة الجميع أمام القانون ، وأن تصب الحريات العامة في هوية المواطن . ومن واجبه أن تساعد الضعيف وتضع الجدارة في مكانها الأول . إن التوازن المتناسق بين مصلحة الدولة ومصالح الأفراد الذين يكونونها تؤمن الانطلاق السياسي والاقتصادي والفكري والفني للمدينة ، وذلك بحماية الدولة من الأنانية الشخصية ، وبحماية الفرد عبر الدستور من تعسف الدولة » . [ط . ف] .

أبي هريرة ، في روايات متقاربة قال أبو هريرة : كان النبي ﷺ بارزاً يوماً للناس فأتاه رجل فقال : ما الإيمان ؟ ... إلخ ... إلى أن قال ما الإسلام ؟ قال : « الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به ، وتقيم الصلاة ، وتؤدي الزكاة ، وتصوم رمضان » .

فإذا قصرنا الأمر على ما يتصل بموضوعنا ، ووضعنا أعيننا في هذا النص الجواب ، الذي يستحق ثقة أكثر كجواب للسؤال المطروح ، نرى أن الإسلام هو الإيمان بالله وحده ، والقيام بالصلاة وأداء الزكاة والصيام .

وقد يقول من يشرح هذا الحديث أنه لم يذكر الحج لأنه ورد قبل أن يحدد فرض الحج .

ومهما يكن الأمر ، فها نحن وضعنا للكلمتين التحديد المتفق مع أبسط معانيهما .

فهل يوجد وجه مقارنة بينهما بعد هذا التبسيط ؟ أي وجه مقارنة بين مفهوم سياسي يفيد مجمله تقرير (سلطة الإنسان) في نظام اجتماعي معين وبين مفهوم ميتافيزيقي يفيد مجمله تقرير (خضوع الإنسان) إلى سلطة الله في هذا النظام أو في غيره .

هكذا ينتهي الأمر فيما يبدو إلى مناقضة أو ما يشبه مناقضة كالتي ظهرت بكل وضوح في الشعارات التي نادت بها الثورة الفرنسية في نضالها ضد الكنيسة (لا نريد رباً ولا سيّداً) ، فهذه المناقضة الصورية تزيد طبعاً في تباعد المصطلحين ، وفي صعوبة المقارنة التي نريد عقدها بينهما .

ولكن الصعوبة هذه ليست نتيجة الواقع الذي يدل عليه كلا المصطلحين ، بل إنها تنتج من كيفية تعبيرنا عن هذا الواقع .

إننا قد اخترنا مثلاً للتعبير عن الديمقراطية المعنى اللغوي كما يعرفه لنا أي قاموس اشتقاق ، وهو مرتبط بتقاليد الثورة الفرنسية حيث يعتبر هذا المصطلح من إنتاجها اللغوي في هذا العصر .

ولكن ينبغي علينا في الواقع أن نعيد الكرة في تحديد الديمقراطية ، ونحددها دون ربطها مسبقاً بأي مفهوم آخر كالإسلام ، فننظر إليها على أعم وجوهها ، أي في إطار عمومياتها قبل أن نربط الموضوع بأي مقياس مسبق .

ففي مثل هذا الإطار ، الذي ستتضح مبرراته فيما بعد ، يجب أن نعتبر الديمقراطية من ثلاث وجوه :

- ١ - الديمقراطية كشعور نحو الـ (أنا) .
- ٢ - الديمقراطية كشعور نحو الآخرين .
- ٣ - الديمقراطية كمجموعة الشروط الاجتماعية السياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد .

فهذه الوجوه الثلاثة تتضمن بالفعل مقتضيات الديمقراطية الذاتية الموضوعية ، أي كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي ، والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع ، فلا يمكن أن تتحقق الديمقراطية كواقع سياسي إن لم تكن شروطها متوفرة في بناء الشخصية وفي العادات والتقاليد القائمة في البلد .

فهذه الاعتبارات تكون العموميات التي تتحدد في نطاقها المشكلة بما تقتضيه من الوضوح ، فهي تدلُّ بالخصوص على أن الشعور بالديمقراطية مقيد بشروط معينة لا يتحقق بدونها ، وهذه الشروط ليست من وضع الطبيعة ولا من مقتضيات النظام الطبيعي ، على خلاف ما كانت تتصوره الفلسفة الرومانتيكية في عهد جان جاك روسو ، بل هي خلاصة ثقافة معينة وترويج لحركة

الإنسانيات وتقدير جديد لقيمة الإنسان ، تقديره لنفسه وتقديره للآخرين .
فالشعور الديمقراطي هو نتيجة لهذه الحركة عبر القرون ، ولهذا التقدير
المزدوج لقيمة الإنسان^(١) .

إن المؤرخ الفرنسي جيزو يتيح لنا في كتابه أوروبا من نهاية الإمبراطورية
الرومانية إلى الثورة الفرنسية تتبع هذه الحركة أي التطور الذي أدى إلى ظهور
الديمقراطية في أوروبا . ونمو الشعور الديمقراطي في البلاد الأوروبية .

فالمؤرخ الكبير يبين كم كانت أصول الديمقراطية الغربية بعيدة وبسيطة ،
وكيف تكون الشعور الديمقراطي ببطء ، قبل أن يتفجر بالتالي في التصريح
بحقوق الإنسان والمواطن ؛ ذلك التصريح الذي يعبر عن التقويم الجديد للإنسان
وعن التتويج الأسطوري والسياسي للثورة الفرنسية .

فالشعور الديمقراطي الغربي ، قد بدأ يعبر عن نفسه ، وهو لم يتخلص بعد
من الغموض الملازم لكل ماهو في حالة تخلق ونشوء ، خلال الحركتين التاريخيتين
الكبيرتين ، حركة الإصلاح وحركة النهضة . بل إن هاتين الحركتين هما أول
تصريح بقيمة الإنسان الأوروبي في مجال الروح وفي مجال العقل .

فن الواضح ، أن هذا الدرس عن تاريخ أوروبا ، الذي نقرؤه في كتاب
جيزو ، نجد الواقع الاجتماعي مطبوعاً ومغلفاً بخصائص المجتمع الغربي ، مثل حركة
الإصلاح والنهضة .

ولكن الحقيقة العامة بالنسبة إلى الشعور الديمقراطي ، مهما يغشاها من قلة

(١) يقول مونتسكيو في مقدمة كتاب (روح القوانين) « في زمن يسود فيه الجهل لا يوجد عندنا
جمال للشك ولا حتى عندما نفعل أكبر الخطايا ، وفي زمن النور نرتجف حتى عندما نقوم
بأفضل الأعمال » . [ط . ف] .

وضوح ، حيث تلبس هنا ظواهر التاريخ الغربي وخصائصه التي لا يمكن أن تتكرر في تاريخ الأجناس والشعوب الأخرى ، فإنها تبرز رغم ذلك تحت هذا الغلاف الخاص ، أي عندما نخلص الموضوع من قيود التاريخ والسياسة ونعبر عن الأشياء بمصطلح علم النفس وعلم الاجتماع .

إن الشعور الديمقراطي في أوروبا كان النتيجة والمآل الطبيعي لحركة الإصلاح والنهضة . فهذا هو معناه التاريخي الصحيح ، ولكن هذا المعنى لا يفصل عن تاريخ أوروبا ليطبق على أمم أخرى .

ولكن القانون العام بالنسبة إلى طبيعة الشعور الديمقراطي ، سواء في أوروبا أو في بلد آخر . هو أن هذا الشعور نتيجة لاطّراد اجتماعي معين ، فهو بالمصطلح النفسي ، الحدّ الوسط بين طرفين كل واحد منها يمثل نقيضاً بالنسبة للآخر ، النقيض المعبر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية ، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد ، من ناحية أخرى .

فالإنسان (الحر) أي الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها ، هو الحدّ الإيجابي بين نافيتين تنفي كل واحدة منهما هذه القيم وتلك الالتزامات : نافية العبودية ، ونافية الاستعباد .

ولهذا التطور ناحية شكلية لها دلالتها عندما يضاف على هذا الإنسان (الحر) لقب يعبر عن قيمته الجديدة ؛ فبعد أن كان يعتبر (Sujet) أي التابع إلى الملك أو مولاه ، تسميه الثورة الفرنسية (Citoyen) المواطن ، وتحاكم الملك لويس السادس عشر فتسميه (المواطن كأبيه) أثناء المحاكمة ، وبعد أن كان الفلاح الروسي يسمى (موجيك) في العهد القيصري ، أصبح (الرفيق) بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، التي علقت على باب العهد الجديد صورة (الرفيق) ستالين .

ومن أثر هذه الشكليات أن يكون من بين أكبر الأسماء التي حلقت في سماء

الثورة الفرنسية اسم روبسبير (Robespierre) ، حفيد أولئك الذين كانوا من قطيع (SerFs) أي الخدم ، و (Mirabeau) حفيد أولئك الإقطاعيين (Seigneurs) الذين مثلوا العهد البائد في فرنسا قبل الثورة .

فهذه هي الحقيقة العامة ، الخالصة من ظروف البيئة والمطابقة لكل وسط إنساني مهما كانت ظروفه التاريخية الخاصة .

وهذا هو المقياس العام الذي تقاس به الأشياء بالنسبة إلى أي تطور ديمقراطي ، سواء كواقع اندثر في طيات التاريخ ، أو كمشروع نريد تحقيقه في واقع مجتمعات .

فكل تطور من هذا النوع هو في جوهره عملية تصفية ، تصفي الإنسان حتى يصبح الإنسان الجديد في صورة (المواطن) أو صورة (الرفيق) أي الإنسان الذي تخلص من رواسب العبودية ومن نزعات الاستعباد ، التي تكون الصورة السلبية للشعور الديمقراطي .

والتاريخ يعطينا نماذج كثيرة من هذه الصور السلبية أي الصور المعبرة عن نفسية العبد ونفسية المستعبد .

إنه لا يخلو من الفائدة أن نذكر بعض هذه النماذج توضيحاً للموضوع وربما وجدنا بعضها حتى في الأدب .

فالإرشادات التي يعطيها شخص أرسوس إلى شخص جوينبلين في قصة فيكتور هوجو (الرجل الذي يضحك) ، هي في الواقع إرشادات تنطق فيها روح العبد . حيث يقول أرسوس لزميله : « هناك سنة يتمسك بها الكبار ، فإنهم لا يعملون شيئاً ، وسنة يتمسك بها الصغار ، فإنهم لا يقولون شيئاً ، إن الفقير ليس له صديق إلا صديق واحد : الصمت ، إنه لا يجوز له أن يتفوه إلا بكلمة واحدة : نعم ، فالاعتراف والرضا هو كل حقه ، نعم إلى القاضي ، نعم إلى الملك .

فالكبار ينهالون علينا ضرباً بالعصا ، إذا ماحدثتهم نفوسهم .. إن هذا من حقهم ، وإنهم لا يخشون شيئاً من عزتهم إذا مادكوا عظامنا ضرباً .. » .

فمن البين أن فيكتور هوجو وصف في هذا الحوار وبكل دقة نفسية العبد الذي يقول (نعم) في كل الظروف ، ونشعر في هذه الكلمة الإيجابية في لفظها من سلبية في معناها ، إذ إن (نعم) هنا تساوي نافية ، تلغي قيمة الـ (أنا) ؛ أي أنها تنفي القاعدة الأساسية التي تبنى عليها الديمقراطية في نفس الفرد .

ولا يخلو الأدب العربي من هذه النماذج المعبرة عن نفسية العبد ، إننا نجد هذا بالخصوص في كتاب ألف ليلة وليلة ، حيث نرى في كل صفحة الأمير يأمر أو يهدد بضرب عنق ، والجلاد يقول (نعم) السع والطاعة يا مولانا .

وإننا لنجد صورة أخرى للنافية التي تنفي الشعور الديمقراطي نجدها في صورة المستعبد المستبد ، كما يصفه القرآن الكريم لنا في الحوار المشهور الذي دار بين فرعون وموسى حيث يسأل الأول :

- ﴿ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى ؟ ﴾ [طه : ٤١/٢٠] .

فيرد الثاني :

- ﴿ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [طه : ٥٠/٢٠] .

إننا نرى كم يعبر هذا السؤال عن نفسية الجبار المستبد الذي يريد استعباد الخلق ، وكان ينتظر من موسى الاعتراف بمزاعمه في الربوبية ، حتى أتى جواب الرسول فأثار غضبه لأنه كان رفضاً لمزاعمه .

ولكن المشهد يستمر فيزيد وضوحاً في تصوير المستبد ، فنراه يندفع في كبريائه ، ويرجئ الرسول إلى يوم الزينة ليكون موعداً له وللسحرة ، فيتزايد غضب الطاغية المستبد عندما رأى كيد الشيطان مهزوماً والسحرة سُجّداً :

﴿ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى ﴾ . فغضب الطاغية : ﴿ قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ
أَدْنَ لَكُمْ إِنَّهُ كَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحْرَ ، فَلَا تُقْطَعْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ مِنْ
خِلَافٍ وَلَا تَصْلَبْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَلْتَعْلَمَنَّ أَيْنَا أَشَدُّ عَذَاباً وَأَبْقَى ﴾ [طه :
٧٠-٧١] .

ليس من الضروري أن نتابع المشهد إلى آخره ، فقد أعطانا صورة كافية
للاستبداد في شخص فرعون بقدر ما يزداد غضبه على الرسول وعلى السحرة ،
فالموقف لا يعبر هنا عن (نافية) إزاء الـ (أنا) ، بل عن نافية إزاء الآخرين أي
أنه ينفي جانباً من الشعور الديمقراطي .
ولكن قد نجد أحياناً موقفاً يعبر عن النافيتين معاً .

إن تاريخ روسيا القيصرية ترك لنا قصة ذات دلالة في الموضوع إذ نرى أحد
القيصرة ، وهو فيما أعتقد القيصر إسكندر الأكبر ، وقد كان في ضيافته أمير من
الغرب ، فأراد القيصر أن يبرهن لضيفه عن مقدار سلطانه على رعيته ، فأشار
بأصبعه إلى جندي كان يقوم بدور حراسة بأحد ممرات الدوريات المشرفة على
هاوية سحقية ، فمجرد الإشارة ألقى الجندي بنفسه من ذلك العلو ، كأنه آلة
تحركت بالضغط على زر ...

فهذا المشهد يتضمن بكل وضوح موقف العبد وموقف الرجل المستبد ، أي
نافيتي الشعور الديمقراطي .

ويمكن جمع الكثير من هذه النماذج ، مثل رئيس الحشاشين ؛ حسن
السفاح ، أو شيخ الجبل كما كان يلقب ، فإنه كان أيضاً يتصرف في حياة أتباعه
فيقوم أحدهم لمجرد الإشارة ليلقي بنفسه في هاوية معنوية ، يلقي فيها ضميره .

وعلى كل فإن ما ذكرنا يكفي لتكوين إطار العموميات التي نخطط
بالموضوع ، وتكون مرجعاً يرجع إليه في هذا السياق .

فالقضية إذن عندما نتحدث عن الديمقراطية في الإسلام منوطة بهذه العموميات وهذا المرجع ، أي بالعناصر الثلاثة التي قدمناها على أنها الشروط العامة لوجود الشعور الديمقراطي في أي بيئة .

وبالتالي فالسؤال هو : هل الإسلام يتضمن ويتكفل هذه الشروط الذاتية والموضوعية ، أي هل يكون نحو (الأنا) ونحو (الآخرين) الشعور الذي يطابق الروح الديمقراطي كما بيّنا ، وهل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور ؟

وعلينا من وجهة عملية ، وقبل الجواب على السؤال ؛ هل يخلق الإسلام الشعور الديمقراطي ؟ أن نتساءل : هل يخفف الإسلام حقيقة من كمية ومن حدة الدوافع السلبية ، والنزعات المنافية للشعور الديمقراطي ، التي تطبع سلوك العبد وسلوك المستعبد ؟

لابدّ إذن وفي البداية على الخصوص أن نقدر كل مشروع يهدف إلى تأسيس ديمقراطية ، على أنه مشروع تثقيف في نطاق أمة بكاملها ، وعلى منهج شامل ، يشمل الجانب النفسي ، والأخلاقي ، والاجتماعي ، والسياسي .

فالديمقراطية ليست إذن ، كما نفهمها فهماً سطحياً عندما نتناول معناها الدارج ، أي في حدود اشتقاق المفردة ، ليست مجرد عملية سياسية ، عملية تسليم سلطات إلى الجماهير ، إلى شعب يصرح بسيادته نص خاص في الدستور .

وقد يكون هذا النص نفسه غير موجود في بلد معين إما لأن هذا البلد ، لم يوضع في دستوره نظام دستوري ، وإما لأن جباراً مستبدّاً جاء يلغيه ، مثل نابليون في فرنسا ، ومع ذلك لا تفقد الديمقراطية معناها في هاتين الحالتين ، لأن معناها مرتبط بشعور ، وبعادات ، وتقاليد لا يكونها نص ولا يلغيها جبار .

فإنجلترا تتمتع بحياة ديمقراطية ممتازة ، دون أن يكون في أساسها نص

دستوري خاص ، يحمي الحقوق والحريات التي يتمتع بها فعلاً الشعب الإنجليزي ، وإنما تحميها تقاليد الشعب ذاته وعاداته وأوضاعه النفسية ، وعرفه الاجتماعي ، أي في نهاية التحليل يحميها ما يمكن أن نسميه الروح الإنجليزي بالذات .

فليست الديمقراطية إذن في أساسها عملية تسليم سلطات تقع بين طرفين معينين ، بين ملك وشعب مثلاً ، بل هي تكوين شعور وانفعالات ومقاييس ذاتية واجتماعية ، تشكل مجموعها الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية في ضمير شعب ، قبل أن ينص عليها أي دستور ، والدستور ما هو غالباً إلا النتيجة الشكلية للمشروع الديمقراطي عندما يصبح واقعاً سياسياً يدل عليه نص توحى به عادات وتقاليد ، ويمليه شعور في ظروف معينة ، ولا يكون أي معنى لهذا النص إن لم تسبقه التقاليد والعادات التي أوحى به ، أو بعبارة أخرى المبررات التاريخية التي دلت على ضرورته .

ومن هنا تبدو بكل وضوح تفاهة تلك الاستعارات الدستورية التي تستعيرها اليوم بعض الدول الإفريقية الآسيوية الناشئة ، التي تريد إنشاء الوضع الجديد في بلادها ، بالقياس على المنوال الذي تستعيره من بعض البلاد ذات التقاليد الديمقراطية العريقة ، إن هذه الاستعارة تكون تارة لازمة ولكنها لن تكون بكل تأكيد وحدها كافية ، إن لم تصحبها الإجراءات المناسبة لبت ما يستعار في نفسية الشعب الذي يستعيره .

ومهما يكن في الأمر ، فقد تبين من الآن ، أن الجواب على السؤال المعروض في هذا البحث ؛ هل توجد ديمقراطية في الإسلام ؟ لا يتعلق ضرورة بنص فقهي مستنبط من السنة والقرآن ، بل يتعلق بجوهر الإسلام بصفة عامة وعلى وجه الخصوص ، ومن الوجهة التي تهمننا هنا ، فإنه لا يسوغ لنا أن نعتبر الإسلام كدستور يعلن سيادة شعب معين ، ويصرح بحقوق وحريات هذا الشعب ، بل ينبغي أن نعتبره ، في سياق حديثنا ، كمشروع ديمقراطي تفرزه الممارسة ، وترى

من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه ، وهو في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل الديمقراطية ، بحيث ترتبط حركته التاريخية بالمبادئ العامة ، التي أقرها الإسلام في صورة بذور غرست في الوعي الإسلامي ، وفي صورة شعور عام ودوافع تكون المعادلة الإسلامية في كل فرد من المجتمع .

ويجب أن نعتبر هذه الحركة الناشئة والمنشئة في لحظة بدايتها ، أي في اللحظة التي تبتدئ تحقق شروط المشروع الديمقراطي الأولية ، لأنها الشروط التي تتحقق بمقتضاها كل النتائج الاجتماعية المقبلة لهذا المشروع .

غير أننا أوضحنا فيما سبق ، أن مرحلة التخلق والنشوء ترتبط بصورة شكلية ، بتعبير جديد نطلقه على الإنسان ، أي بتقويمه تقويمياً جديداً ليصبح (المواطن) في الثورة الفرنسية ، أو (الرفيق) في الثورة الروسية وتظهر ، طبقاً لهذا التقويم ، الاختلافات الأولى بين النماذج الديمقراطية المعروفة في التاريخ ، حتى في المصطلح السياسي حيث أصبح نتكلم اليوم على (الديمقراطية الغربية) بأوروبا ، و (الديمقراطية الشعبية) في الشرق ، و (الديمقراطية الجديدة) في الصين^(١) .

فبصورة تزيد أو تنقص وضوحاً ، نجد أنفسنا أمام نماذج ديمقراطية يختلف بعضها عن بعض ، بمقدار تقويمها الجديد للإنسان بالقيمة التي تعطى له في صورة شكلية ، تعبر بصورة رمزية عن بداية أو تدشين المشروع الديمقراطي في البلد ، ووضعه في الطريق نحو القيم والمثل الديمقراطية .

وهذا التقويم الجديد للإنسان ، يطبع من البداية فعالية المشروع وأثره في

(١) يمكن لتقويم الإنسان هذا أن يخضع لتغيرات غريبة كما تبين لنا هذه الجملة التي يقولها لينين : « ليس من المهم أن يموت ثلاثة أرباع الإنسانية إذا كان الربع الحي الباقي شيوعياً » (يذكرها كيسرلنج Keyserling في التحليل الطبقي لأوروبا ، ص ٣٢٩) . [ط . ف] .

المجال النفسي ، بالنسبة إلى الدوافع السلبية التي تقاوم المقومات الديمقراطية في نفس العبد ونفس المستعبد ، فهو يكون إذن مقياساً تقاس به الأشياء في هذا السياق ، وتميز به النماذج المعروفة في التاريخ ، من النموذج الذي حققته أثينة منذ ثلاثة آلاف سنة ، إلى النموذج الذي تحققه الصين اليوم .

ولكننا عندما نعتبر هذه النماذج ، عدا النموذج الإسلامي وبالنسبة إليه ، نجد أنها تستهدف في أساسها ، إما منح الإنسان بعض الحقوق السياسية التي يتمتع بها (المواطن) في البلاد الغربية ، وإما الضمانات الاجتماعية التي يتمتع بها (الرفيق) في البلاد الشرقية .

أما الإسلام ، فإنه يمنح قيمة تفوق كل قيمة سياسية أو اجتماعية . لأنها القيمة التي يمنحها له الله في القرآن في قوله : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ [الإسراء : ٧٠/١٧] . فهذا التكريم يكون - أكثر من الحقوق أو الضمانات - الشرط الأساسي للتعبير اللازم في نفس الفرد ، طبقاً للشعور الديمقراطي سواء بالنسبة للأناس أم بالنسبة للآخرين ، والآية التي تنص على هذا التكريم تبدو وكأنها نزلت لتصدير دستور ديمقراطي يمتاز عن كل النماذج الديمقراطية الأخرى ، دون أن تعبر عنه نصوص قانونية محددة ، فنظرة النموذج الإسلامي إلى الإنسان ، هي نظرة إلى التكريم الذي وضعه الله فيه ، أي نظرة إلى الجانب اللاهوتي فيه ، بينما النماذج الأخرى تمنحه النظرة إلى الجانب الناسوتي والجانب الاجتماعي ، فالتقويم الإسلامي يضفي على الإنسان شيئاً من القداسة ، ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج المدنية .

والفرق ليس في المفردات ولكن في معناها ، في واقع الأشياء بالنسبة إلى شعور الإنسان نحو نفسه ونحو الآخرين .

فالإنسان الذي يحمل بين جانبيه الشعور بتكريم الله له ، يشعر بوزن هذا

التكريم في تقديره لنفسه وفي تقديره للآخرين ، لأن الدوافع والنزعات السلبية
المنافية للشعور الديمقراطي تبددت في نفسه .

ثم إن الإسلام الذي وضع في نفسية المسلم هذا التوجيه العام ، قد وضع عن
طريقه - يميناً وشمالاً - حاجزين ، كي لا يقع في هاوية العبودية أو هاوية
الاستعباد .

وهذان الحاجزان المذكوران بالإشارة في آيتين ، تذكر الواحدة الهاوية ذات
اليمن والأخرى تذكر الهاوية ذات الشمال ، فيقول عز وجل : ﴿ تِلْكَ الدَّارُ
الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾
[القصص : ٢٨ / ٨٢] .

فهذا الحاجز وضع بكل وضوح على حافة الاستعباد ، حتى لا يقع فيه المسلم ،
أما الحاجز الآخر الذي يحفظه من هاوية العبودية ، فهو مذكور في قوله
عز وجل : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا
مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ
مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ، إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ
لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ
غَفُورًا غَفُورًا ﴾ [النساء : ٩٦ / ٩٨] .

وجمل القول ، إن المسلم محفوظ من النزعات المنافية للشعور الديمقراطي ،
الموجودة أو المدسوسة في طينة البشر ، بما وضع الله في نفسه من تكريم مقدس ،
وما جعل عن يمينه وشماله من معالم ، ترشد طريقه حتى لا يقع في وحل العبودية
أو وحل الاستعباد .

وبما يدعم شعوره بهذا التكريم العام الذي منحه كإنسان ، فإنه يشعر بتكريم
خاص قد منحه كموثق في قوله عز وجل : ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾
[المنافقون : ٦٣ / ٨] .

وهذه العزة الموهوبة للمؤمن لا تعرضه للكبرياء ، لأنها لاتعني المجد التالف المتصل بالأشياء المادية ، بل هي العزة في سمو الأخلاق ، وعلو الهمة .

وهكذا نرى أن الدوافع السلبية التي من شأنها أن تدفع المسلم إلى الهاوية ، من ناحية أم من أخرى ، يسيطر عليها الشعور الإيجابي الذي وضعت في نفسه بدوره بصفته مسلم .

وعليه فإن (الديمقراطية) مغروسة أولاً في ضمير المسلم ، مع التقويم الجديد الذي حدّد في نظره قيمته وقيمة الآخرين .

ولاشك أن عبارة (الديمقراطية الجديدة) في الصين الشعبية ، تعني أولاً هذا التقويم الجديد للإنسان ، قبل أن تعني قوانين جديدة ومصانع جديدة وطرقاً جديدة .. فهي تهم (أولاً عالم الأشخاص قبل أن تهمّ عالم الأشياء) .

وإذا أردنا أن نعرف شيئاً هو الديمقراطية الإسلامية ، فإن هذا الشيء يعني أولاً (تطعيم) الإنسان ، وتحصينه ضدّ النزعات المنافية للشعور الديمقراطي ، وتصفية هذه النزعات في نفسه .

أما الديمقراطية العلمانية أو اللائكية ، فإنها تمنح الإنسان أولاً الحقوق والضمانات الاجتماعية ، ولكنها تتركه عرضة لأمرين فهو إما أن يكون ضحية مؤامرات لمنافع معينة ، ولتكتلات مصالح خاصة ضخمة ، وإما لأن يجعل الآخرين تحت ثقل دكتاتورية طبقية ، لأنها لم تصف في نفسه دوافع العبودية والاستعباد ، لأن كل تغيير حقيقي في المجتمع لا يتصور دون تغيير ملائم في النفوس . طبقاً للقانون الأعلى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِوْهُ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد ١١/١٣] .

وهكذا تظهر بوضوح أكثر ، العلاقة العضوية بين الإسلام والديمقراطية :

العلاقة التي لم يكن من السهل توضيحها في صدر هذا الحديث ، عندما كنا نحاول تحديد وجه التشبيه والمقارنة بكلمة ديمقراطية مأخوذة في معناها الاشتقاقي ، أي باعتبار المشروع الديمقراطي على أنه مجرد مشروع تسليم سلطات إلى الشعب بمقتضى نصوص دستورية معينة .

وهكذا يظهر أيضاً بوضوح أكثر ، الخطأ الذي تقع فيه عندما نستعير من بلاد معينة دستوراً ديمقراطياً جاهزاً ، لأننا في مثل هذه الحالة لانقل مع النصوص الدستورية المستعارة كل الأسس النفسية ، والتجربة التاريخية التي أملت هذه النصوص في بلاد مولدها ، كأنما نقوم بمشروع ديمقراطي على غير أساس في صميم الواقع . إن هذه الملاحظات تتيح لنا ، منذ الآن ، التقرير بشرعية الحديث عن (الديمقراطية في الإسلام) كما وردت عبارتها في عنوان هذا الحديث .

ولكن يجب أن نتساءل ، كيف تتحقق هذه الديمقراطية المؤسسة بالصورة التي بيناها في عالم النفس المتصل بالضمير والشعور ، كيف تتحقق في عالم الواقع المحسوس ، في الأعمال الخاصة والعامة ، في نطاق الأفراد والحكومات ، وفي حياة النظم والمنظمات ؟

وبالخصوص يجب أن نتساءل ، هل تكفل هذه الديمقراطية ماتكفله الديمقراطية اللائكية للفرد من حقوق وحريات سياسية ، ومن ضمانات اجتماعية ؟

هذا هو الجانب الآخر ، الجانب الموضوعي ، وقد يلاحظ أن مبررات هذا الفصل ، يجب أن تكون مستقاة من واقع المسلمين اليوم ، لا من نصوص دينهم .

ولكن ليس لهذه الملاحظة إلاقية شكلية ، لأننا عندما ندرس ديمقراطية أثينا ، على وجه المثال ، فإننا لانبث عن مبرراتها في واقع الشعب اليوناني

اليوم ، دون أن يعني هذا ، أن الجيل اليوناني المعاصر قد فقد القيم التي تميزت بها الديمقراطية في عصر أفلاطون .

فلا حرج إذن في اعتبار الديمقراطية في الإسلام ، لافي الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها ، كما هو شأنها اليوم بصورة عامة . ولكن في زمن تخلقها ونموها في المجتمع .

فما يتعارف عليه الناس ويؤكد التاريخ ، فإن التقاليد الإسلامية نشأت في زمن الرسول ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشدين .

فإذا اتفقنا على وجهة النظر هذه ؛ وهي وجهة نظر فقهاء الإسلام ، فالمشروع الديمقراطي الذي وضعه الإسلام ، قد أخذ طريقه للتحقيق نحو الأربعين سنة تقريباً .

ففي هذه المدة ، وضعت كل الأصول النفسية التي تقدم ذكرها تكلها وتدعمها مقدمات جديدة ، لتكون الأساس المعنوي للديمقراطية الإسلامية .

فإحدى هذه المقدمات يجب ذكرها بالخصوص ، لأنها تكل تقويم الإنسان في نقطة رئيسية تتصل بالعبد في المجتمع الإسلامي .

إننا نعلم ، أن ديمقراطية أثينا لم تعطِ أي أهمية لهذه القضية ؛ قضية الرقيق ، إلا من الوجهة الانتفاعية حيث كان الرقيق من مقومات النظام الاقتصادي ، حتى إن أحداً لم يفكر في إطار هذا النظام في وضع مبدأ لتحرير الرقيق فيكتل بذلك تقويم الإنسان فيه . بينما يأتي الإسلام فيقرر هذا المبدأ بكل وضوح : فيشمل بذلك تقويم الإنسان الذي وقع في قيد الرق ، بمقدمات أو أصول فقهية نجدها في القرآن وفي السنة ، وتكون في الواقع تشريعاً لعنق الرقيق بصورة تدريجية .

ومن بين هذه المقدمات التي يمكن ذكرها ، قوله عز وجل : ﴿ وَهَذِيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ، فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ، وَمَا اَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ، فَكُ رَقَبَةً ... ﴾ [البلد : ١٠/٩٠ - ١٣] .

فهذا التقرير للإنسان الحرّ كأنما يهدف إلى وضع قضية الرقيق في ضميره ، كي تأخذ هكذا طريقها إلى الحلّ ، أي طريق التحرير التدريجي .

وهذا التوجيه العام يظهر في آيات أخرى ، كالآية التي تحدد موضوع الصدقات حيث يقول عز وجل : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ، وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ... ﴾ [التوبة : ٦٠/٩] .

كما يظهر أيضاً في الأحاديث مثل قوله ﷺ : « من أعتق رقبة أعتق الله بكل عضو منها عضواً من أعضائه من النار » .

وفي قوله عليه الصلاة والسلام : « من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه » .

وفي حديث آخر حيث يوصي ﷺ بشأن الرقيق : « إنهم إخوانكم وضعهم الله تحت أيديكم ، فأطعموهم مما تأكلون ، واكسوهم مما تلبسون » .

وفي حديث يقول فيه رسول الله ﷺ : « أوصاني جبريل بالرفق بالرقيق ، حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم » .

فهذه النصوص كلها تكمل ، من نواحي مختلفة ، التقويم الأساسي للإنسان ، التقويم الذي يقوم عليه - كما قدمنا - المشروع الديمقراطي ، تكيلاً يجعل هذا المشروع يضم في خطوطه العامة مصير الرقيق إلى مصير الإنسان الحر ، وبحيث يضيف الرقيق إلى عالم الآخرين ، أي عالم الأشخاص بعد أن كان من عالم الأشياء ، وذلك لأول مرة في التاريخ .

ثم يذكر النبي عليه الصلاة والسلام ، هذه التوجيهات كلها في حجة الوداع ، في خطبته بهذه المناسبة ، وهي الخطبة التي وضعت فيها ظروف هذه الحجة وملابسات التاريخ معنى الوصية الروحية التي خلفها الرسول لمن يأتي بعده من أجيال المسلمين . ومعنى التصريح بحقوق الإنسان حيث يقول عليه الصلاة والسلام :

« يا أيها الناس إن ربكم واحد . وإن أباكم واحد . كلكم لآدم وادم من تراب . إن أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أبيض ، ولا لأبيض على أحمر ، فضل إلا بالتقوى ... » .

فهذا الحديث يكمل في مناسبة يملؤها الجلال والتأثير ، فلسفة ومنهج الإنسان في المشروع الديمقراطي الإسلامي .

ولكن إذا كانت لهذا المشروع هذه الأسس النظرية ، فلا بد أن يكون له من ناحية أخرى ، آثاره الملموسة في صميم الواقع : في الأعمال الفردية والحقوق والضمانات التي يتمتع بها الفرد ، وفي الأعمال الصادرة من الحكم وفي امتيازاته ، وحدود سلطته ، وفي كيفية تكوينه أو صورة شرعيته ، أي في جميع الصفات الظاهرة للديمقراطية .

ولا شك أن لهذه الآثار وضوحاً أكثر ، في فترة التخلق الدستوري ، التي تصب خلالها النصوص النظرية في الحقائق الاجتماعية ، في أعمال وسلوك الجيل الذي وضع المشروع الديمقراطي الإسلامي في طريق التحقيق ، من اليوم الذي أشرقت فيه الهداية الحمديدية إلى يوم صفين .

وتأثير المبادئ في هذا المجتمع الناشئ يظهر أكثر ما يظهر في الجانب المحسوس ، كما تظهر حدودها المتصلة بهذا الجانب في واقع الحياة الاجتماعية .

فدى تأثير المبادئ يظهر فعلاً مع حدودها في واقع الحياة ، في الفترة المطابقة لطور التخلق والتكوين الديمقراطي . وإذا راجعنا هذا الطور ، سنجد عدة مبادئ نظرية مع حدودها في التطبيق ، كالمبدأ الذي يؤسس الحكم الإسلامي على طاعة المحكومين لأولي الأمر ، كما ورد في الآية الكريمة :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ، أَطِيعُوا اللَّهَ ، وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ، وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ .. ﴾ [النساء : ٥٩/٤] .

فهذا المبدأ يقرر ، طبقاً للنص ، امتيازات الحكم .

ولكن في اليوم ذاته ، الذي يستلم فيه عمر رضي الله تعالى عنه مقاليد هذا الحكم نراه يبيّن هو نفسه الحدود ، الواقعية للمبدأ النظري ، إذ يبيّن للمؤمنين الذين بايعوه ، أي عاهدوه على الطاعة ، حدود هذه الطاعة في خطبته المشهورة : « .. من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومني .. » .

فنرى هكذا ، كيف تتصور فكرة الحكم ، في ضمير حاكم في اللحظة البارزة من التاريخ الإسلامي ، التي يستلم فيها مقاليد الديمقراطية الإسلامية .

ولكن هذه اللحظة تعطينا أيضاً صورة لفكرة الطاعة في ضمير محكوم ، إذ نرى أعرابياً يرد على الخليفة فيقول : « والله لورأينا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا » .

إننا نرى الطاعة والحكم محدودين بالاعتبارات نفسها في ضمير المواطن البسيط وضمير رجل الدولة .

وهكذا تبرز في صميم الواقع الذي سجّله التاريخ ، فكرة الحاجزين اللذين وضعهما الإسلام على يمين وشمال المسلم ، في طريقه نحو تحقيق الديمقراطية

الإسلامية ، كما يئنا ، حتى أنه في مقابل الشعار الذي رفعته الثورة الفرنسية (لا نريد رباً ولا سيّداً) ، يمكنه أن يعلن شعار الثورة الإسلامية (لا نريد عبودية ولا استعباداً) .

وكذلك تبرز في هذه الفترة الخلاقة المبادئ التي تحمي الحريات المعنوية ، فحرية الضير تبرز في هذه الآية : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [البقرة : ٢٥٦/٢] .

أما حرية العمل والتنقل ، فإنها مقررّة في قوله عزّ وجلّ : ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ .. ﴾ [الملك : ١٥/٦٧] .

أما حرية التعبير ، فإنها دخلت في العرف منذ الأيام الأولى من العهد الإسلامي ، فالنبي عليه الصلاة والسلام كان يعود أصحابه على مناقشة آرائه وتقاريره ، ففي يوم بدر ، نراه ﷺ يحدد ميدان المعركة في المكان الذي ظهر له الأنسب لذلك ، ولكن أحد أصحابه من الأنصار اقترح مكاناً غيره ، قد ظهر له أصلح بالنسبة إلى الحاجة الحربية ، وتقول السنة التي تروي لنا هذا الخبر ، أن النبي عليه الصلاة والسلام قد عدل رأيه طبقاً لوجهة نظر صاحبه ، وقد شرع هكذا سنة نجد أثرها البليغ في توجيه الرأي الإسلامي فيما بعد ، كما نرى ذلك في قضية تحديد الصداق مثلاً ، عندما أراد عمر في أيامه أن يضع حداً أعلى لتقدير المهور ، حتى يتيسر الزواج لكل مسلم ، فأبدى رأيه في الموضوع على المنبر ، ولكن امرأة عجوز خالفته في الرأي مستشهدة بآية تترك تحديد الصداق إلى تقدير الزوجين أنفسهم ، وما كان موقف الخليفة إلا أن قال : « أصابت امرأة وأخطأ عمر » .

وكذلك يقرر القرآن مبدأ حصانة المنزل ، في الآية الكريمة : ﴿ يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ﴿٢٧﴾
[البور : ٢٧/٢٤] .

ولكن هذا التوجيه العام ، الذي يقرر ويحمي الحريات الفردية في كل اتجاه ، يضع في الوقت نفسه الحدود اللازمة لهذه الحريات في حديث مشهور ، إذ يقول عليه الصلاة والسلام كما رواه البخاري : « مثل القائم في حدود الله ، والواقع فيها ، كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا ، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً . وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً » .

فهذا الحدّ الموضوع لكل حرية فردية في ظروف معينة ، يكون أساساً مهماً في التشريع الإسلامي ، حيث تقدم فيها مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد . ولكن العمل يجري على أساس التخفيف الأدبي والمادي من حدة الاستثناء المسلط على حريات الفرد في مثل هذه الظروف . ومما يحكي بهذا الصدد : « أن امرأة يهودية أرادت أن تحتفظ بملك لها يقع داخل الحدود التي عينها التخطيط لبناء مسجد عمر في بيت المقدس ، فأراد القائم بالمشروع تنفيذ المخطط دون التفات إلى وجهة نظر المدعية ، على اعتبار أسبقية المصلحة العامة ، ولكن المدعية رفعت قضيتها إلى الخليفة الذي أوفأها رغبتها » .. وربما كانت وجهة نظره مقررّة على أساس أن بناء مسجد لا يكون مصلحة عامة بالنسبة إلى يهودية .

وهذه المعاملة في القضاء الإسلامي ، تدخل أولاً في نطاق التقويم العام للإنسان ، بصفته إنساناً وضع في طينته التكريم ، بقطع النظر عن كونه رجلاً أو امرأة ، مسلماً أو يهودياً ، ثم يحددها ماورد في نطاق القضاء ، في قوله عز وجل : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء : ٥٨/٤] .

ولا ريب أن آثار المبادئ الظاهرة بكل وضوح في الأعمال والمواقف ، تظهر خلال الفترة التي يدخل فيها المشروع الديمقراطي الإسلامي في قبه التحقيق .

فإذا وجدنا في الآية السابقة النص النظري الذي تقوم عليه عدالة القضاء الإسلامي ، فإننا نجد في وثيقة أخرى الصورة الواقعية لهذه العدالة ، فهذه الوثيقة التاريخية التي من شأن القضاء الإسلامي أن يعتز بها ، هي وصية عمر رضي الله عنه للقاضي أبي موسى الأشعري ، الذي كان بمثابة النائب العام للجمهورية في أيامنا ، إذ يقول له :

آس - أوسا - بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك .

إن هذه الوصية لم تبق رسالة مهملة ، بل كان أثرها بليغاً في الواقع . كما تدل على ذلك الأمثال الكثيرة في عهد التخلق الديمقراطي الإسلامي .

وهذه التفاصيل كلها ، تكون في الحقيقة السمات العامة لما يسمى ديمقراطية سياسية ، أي سمات النظام الذي يمنح الفرد الضمانات اللازمة ضد كل تعد من جانب الحكم . والإسلام نظام من هذا النوع حتى في الصورة الشكلية ، التي يتكون عليها الحكم الإسلامي ، حيث إن رئيس الدولة يستلم سلطاته بمقتضى مبايعة الأمة - أو الشعب كما نقول اليوم - ممثلة في بعض الرجال البارزين خلقاً وعقلاً ، يمثلون هيئة على غط مجلس شيوخ ، يعينون الخليفة بالمبايعة طبقاً لمبدأ الشورى الذي يقرره القرآن بصورة خاصة ، عندما يوصي النبي ﷺ وشاورهم في الأمر ﴿ [آل عمران : ١٥٩/٣] . أو بصورة عامة ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ [الشورى : ٣٨/٤٢] .

فعلى هذه الاعتبارات ، يصح القول بأن الحكم الإسلامي ديمقراطي في مصدره وفي عمله ، كما قدمنا . والإسلام يتضمن كل السمات التي تطبع الديمقراطية

السياسية ، التي تمنح الفرد مسؤولية في تأسيس الحكم والضمانات اللازمة التي تحميه من جور هذا الحكم .

ولكن التجربة التي تجري للديمقراطية السياسية في العالم منذ عهد الثورة الفرنسية ، تدلُّ على ضعف حريات الفرد ، في الواقع ، عندما لا تحميه في الوقت نفسه الضمانات الاجتماعية التي تكفل حريته المادية .

ولقد رأينا في البلاد المتطورة ، كيف يصبح (المواطن الحر) عبداً مجهولاً لمصالح كبيرة تتحد ضده ، وكَم تضع عليه بهذا السبب المنافع المنتظرة التي يمنحها إياه ، بصورة نظرية ، تصريح بحقوق الإنسان ودستور لا يكون لها أثر ظاهر في حياته .

كما رأينا ، كيف أن البلاد التي يحدث فيها هذا الاختلاف بين القيم السياسية والقيم الاجتماعية ، تعاني صراع الطبقات الذي ربما ينتهي إلى تأسيس نوع من الديمقراطية ، يعطي (المواطن) الضمانات الاجتماعية اللازمة . ولكن على حساب حرياته السياسية .

ولكن الإسلام تلافى هذا المعوق ، لأنه أقى لمشكلات الحياة المادية المتصلة بالنظام الاقتصادي ، بالحلول المناسبة ، دون أن يسّ الفرد في حرياته الذاتية . وعليه ، فالإسلام يبدو وكأنه جمع موفق بين مزايا الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية .

فالتشريع الإسلامي يتم فعلاً السمات السياسية التي قدمناها ، بسمات ديمقراطية أخرى ، متصلة بالجانب الاقتصادي .

فالمشروع الديمقراطي ، في المجال الاقتصادي ، يقوم على مبادئ عامة ، تهدف إلى توزيع الثروة حتى لا تصبح دولة بين أيدي بعض المترفين .

فعندما يقرر القرآن الزكاة ، فإنه يضع أساس تشريع اجتماعي عام ، قبل أن تدرج في العالم الأفكار الاجتماعية التي ألفناها فيه اليوم .

فعندما يصف الرسول ضرورة هذا المبدأ ، فإنه يصفه بمبررات تزعم الاشتراكية أنها تنفرد بها اليوم ، حيث يقول عليه الصلاة والسلام : « إن الله اقتطع من أموال المسلمين الأغنياء نصيباً هو نصيب الفقراء ، لأن الفقراء ، لا يجوعون ولا يعرفون إلا بسبب الأغنياء » .

وهذا المبدأ ، كالمبادئ التي يقررها القرآن والسنة ، لا تحققه أعمال الأفراد فحسب - حيث أن كل مسلم يحاول القيام بهذا الواجب حتى في أيامنا - بل أعمال الحكم أيضاً ، وأثاره المرئية تظهر في التوجيهات الحكومية في عهد التخلق الديمقراطي وفي السيرة ، حيث نجد هذه الآثار واضحة ؛ فعمر رضي الله تعالى عنه سمع مولوداً يبكي ، وقد علم أنه يبكي لأن أمه قد فطمته ، لتحصل على منحة يدفعها بيت المال للأمهات اللواتي فطمن أولادهن ، فأذاع الخليفة في المدينة لائحة خاصة بالأمهات المرضعات ، يقول هن : « ألا لاتعجلوا صبيانكم على الفطام فإننا نفرض لكل مولود في الإسلام » .

فهذه اللائحة تعطينا فكرة عن تنظيم الحضانة الرسمية للأطفال ، هذه الحضانة التي لم تتحقق بهذه الصورة حتى اليوم في أوروبا ، إذ أن مثل هذه المنح عندما تدفعها حكومة أوروبية ، فإنها لاتكون باسم الطفل مباشرة ، كالمنحة التي يقدمها بيت المال في زمان عمر ، وإنما تقدمها باسم (منحة الأمومة) ، فالنتيجة واحدة لاشك ، ولكن بين الطريقتين شيء من الاختلاف يميز الطريقة الإسلامية في العهد الديمقراطي .

ولا شك أننا نعجب بهذا المثل ، لما يبدو فيه لرجل الدولة مثل عمر من سمو الضمير ، ومن اهتمامه بواجباته نحو الجمهور ، ولكن في مناسبة أخرى نرى أن الجمهور

نفسه يشعر بحقوقه ، كما يتبين من خلال قصة المرأة المسكينة التي أبدت استياءها من الفقر ، راميةً عمر بأسبابه ، حتى تتهمه دون أن تدري أنها تتحدث معه ، بالإهمال في شؤون الأمة . إننا في الواقع لسنا أمام ضمير خليفة في حالة ، وضمير امرأة مسكينة في حالة أخرى ، بل نشعر بأننا أمام الضمير الديمقراطي الذي صاغه الإسلام . وأن ما يتحرك في هذا الضمير أو ذاك ، إنما هو الشعور بالقيمة الأساسية التي قدر بها الإنسان ، ووضعت في ضمير المسلم كأساس لكل البناء الإسلامي ، في الجانب الأخلاقي والسياسي والاجتماعي .

ثم يقرر الإسلام مبدأ آخر يضعه كأساس لبناء الاقتصاد ؛ وهو مبدأ تحريم الربا . فكان لهذا التحريم الأثر الكبير في تحديد صورة الاقتصاد الإسلامي ، بحيث أضفى عليه من اللحظة الأولى الطابع الديمقراطي ، لأنه لم يسمح بالتجارة في المال والنقود التي تقوم على مبدأ الربا ، وتحتكرها بعض البنوك .

وبذلك لم يتح للمال أن يحقق لطبقة معينة أو لبعض الأفراد ، السلطة المطلقة على الحياة الاقتصادية ، كما يحدث في النظام الرأسمالي . إذ يتيح الربا السلطة التامة للاحتكار على التجارة ، وللتكتل المالي على الصناعة بواسطة البنك الذي يحقق تركيز رأس المال ، أي سلطة المال إلى أكبر درجة ممكنة ، بالنسبة إلى إمكانيات عصر معين .

فالتشريع الإسلامي ، أعفى الاقتصاد من سلطة الدرهم المطلقة ، تلك السلطة التي أحدثت في البلاد المتطورة أزمات اجتماعية تواجهها أحياناً بالشورات العنيفة .

وربما يجب القول ، بأن هذا التشريع لم يخفف من حدة الدرهم في مجال الاقتصاد فحسب ، بل خفف من حدته في المجال الروحي إذا صح التعبير ، حتى

إنه يعفي المجتمع من الأزمة الأخلاقية .. المتفشية اليوم في الحياة التي تستضيء بأضواء الحضارة الغربية ..

فالإسلام لم يقاوم فقط الاحتكار الكبير الذي يقلل كمية المنتجات حتى ترتفع أسعارها في السوق ، بل يقاوم كل احتكار يؤدي على أي طريقة إلى ارتفاع الأسعار . إن كل وسيط بين المنتج والمستهلك يخفي صورة الاحتكار الذي يكون المستهلك ضحيته ، فالوسيط ضرب من الطفيلية في مجال الاقتصاد .

ولكن التشريع الإسلامي يدين كل ضرب من الطفيلية ، يدل على ذلك الحديث المروي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ، حيث يقول : « نهى النبي ﷺ عن التلقي ، وأن يبيع حاضر لباد » .

فهذا الحديث يفيد ، بروحه إن لم يكن بحرفه ، استنكار الاحتكار حتى في صورته المصغرة ، حيث أن البادي لوباع بضاعته بنفسه ، لباعها بسعر اليوم ، أما الحاضر فإنه يمكنه إرجاء البيع إلى ما بعد ، لأنه من سكان المدينة ، وفي إمكانه عرض البضاعة في السوق في الوقت المناسب ، أي في الوقت المناسب له على حساب المستهلك .

فالإسلام يدين هذه الطفيلية ، ولا يسمح كذلك ببيع المأكولات التي ليست بعد في حوزة البائع ، كما يدل على ذلك الحديث المروي عن أنس بن مالك ، إذ يقول : أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تنضج التمور ، فقال : « أرايت إذا منع الله الثمرة ، بم يأخذ أحدكم مال أخيه ؟ » .

فهذه العناصر التشريعية التي تكون الجانب الاجتماعي في الديمقراطية الإسلامية ، قد كان لها أثرها الظاهر في الواقع المحسوس الخاص بالمجتمع الإسلامي ، وقد أثرت على نموه المادي ، طبقاً للهدف المزدوج الذي استهدفه المشرع ، حتى

لا يقع المسلم في وضع العبد الذي تستعبده الأوضاع الاقتصادية ، أو أن يصبح الرجل المستبد ويده صولجان الذهب .

وهكذا يتبين ، أن المبادئ التي قررها الإسلام في المجال السياسي والمجال الاجتماعي ، ووضعها في أساس ما يمكن أن نطلق عليه (الديمقراطية الإسلامية) ، قد تحققت فعلاً في واقع المسلمين . وقد كان أثرها حقيقياً في سلوك الأفراد وفي أعمال الحكم ، على الأقل في فترة التخلق الديمقراطي التي عرفنا فيما سبق حدودها الزمنية في التاريخ الإسلامي .

ولا شك أن التقويم الأساسي للإنسان الذي قام عليه المشروع الديمقراطي في الإسلام ، هو السبب الجوهرية في هذا التحويل الذي حول المبادئ النظرية إلى حقائق اجتماعية ملموسة .

فقبل أن يذيع عمر اللائحة الخاصة بالأمهات المرضعات التي أشرنا إليها ، أي قبل أن يصدر الحاكم أمره فقد كان الإنسان الذي يعود إلى نفسه في لحظة يراجع فيها ضميره فترتفع منه تلك الصرخة المثيرة التي سجلها التاريخ في آثار ابن الخطاب إذ صرخ « يا بؤساً لعمر كم قتل من أولاد المسلمين »^(١) .

فلكي نعطي هذا الفصل قيمته ، يجب ألا نتصور اطراده في الزمان ، حيث يبدو أن العامل الحكومي قد سبق ، بإصدار اللائحة التي أشرنا إليها ، العامل الأخلاقي بل أن نتصوره أولاً في الضمير الذي كان يحتوي صرخة عمر قبل أن يصدر أمره الحكومي ، الذي يسجل في النظام الإداري في صورة لائحة ، الأثر الظاهر لنظام خلقي تحويه نفسه .

(١) من أراد أن يطلع على هذه القصة بأكملها يجدها في طبقات ابن سعد ، الجزء ٣ قسم واحد ص ٢١٧ ، ونفتم هنا الفرصة للتعبير عن شكرنا للأستاذ الكبير محمود شاكر الذي دلسا على هذا النص كما دلسا على نصوص الأحاديث الواردة هنا .

فهذا الاطراد هو في الواقع اطراد للشعور الأساسي نحو ال (أنا) ونحو الآخرين ، الشعور الذي وضعت بذوره في الضمير الإسلامي في صورة تقويم جديد للإنسان كما بيّنا .

فالطفل الذي لازال في ثدي أمه ، ليس في نظر عمر ، سوى الرجل المجرد أو (المواطن) المتوقع ، فالخليفة لا يرى فيه مجرد إنسانيته أو مجرد حضور المجتمع في شخصه ، بل يرى فيه أكثر من ذلك ، يرى فيه حضور القيمة التي لا تقدر ، والتي وضعها الله في جوهره قبل أن يولد في هذا العالم ، وقدرها عز وجل يوم كرم آدم .

يجب أن نعترف ، بأن الشيء الذي يمكن التعبير عنه ، بمصطلح اليوم بالروح الديمقراطي الإسلامي ، إنما يحمل في جوهره سمة القداسة ، والتاريخ قد يبين تأثير المبادئ عندما يضاف عليها شيء من القداسة .

ولقد لاحظ القارئ لاشك ، أن الأمثال التي أوردناها هنا قد انتقيناها من الفترة التاريخية التي بيّنا حدودها الزمنية بين الهجرة وصفين .

وربما تساءلنا عما حدث بعد صفين ؟ وهل التفاصيل التي قدمناها ترتبط بصورة ما بواقع المسلمين اليوم ؟

فهذان السؤالان ليسا في نطاق هذا الحديث ، الذي يقتصر فقط على وصف الطابع الخاص بالعهد الديمقراطي الإسلامي ، أي بالفترة التي تنتهي مع الخلفاء الراشدين ، مع واقعة صفين ، التي تمثل نقطة التحول في تاريخ العالم الإسلامي ، والفاصل الذي منع المشروع الديمقراطي الإسلامي من أن يواصل سيره في التاريخ .

ولكن هذا التحول لم يمح آثاره هذا المشروع في النظام الإسلامي ، لقد دامت

ظاهرة فيه فترة طويلة ، حيث نجدها حتى بعد صفين في سلوك الأفراد وفي أعمال الحكم أحياناً .

لا شك أن عهد معاوية مثلاً كان ، من الوجهة التي تهمننا هنا ، عهد تقهقر الروح الديمقراطي الإسلامي .

ولكن إذا لاحظنا أن الطاغية المستبد قد ظهر من جديد في شخص الحاكم ، يجب أن نلاحظ أن العبد لم يظهر بعد في شخص المحكوم مادام متمسكاً بالروح الإسلامي ، كما يدل على ذلك تفاصيل كثيرة خاصة بتلك الفترة ، كالحوار الغريب الذي نشأ بين أبي ذر الغفاري ومعاوية ، عندما كان هذا الأخير قائماً ببناء قصر الخضراء بدمشق ، فكان الصحابي المشهور يؤنب الخليفة تأنيباً شديداً ، فيقول له بهذه المناسبة : « فإما أنك تبني هذا القصر بأموال المسلمين من دون حق لك فيها ، وإما أن تبنيه من مالك وهو تبذير »^(١)

فهذه الرقابة التي يفرضها الضمير الإسلامي على أعمال الحكم قد استرثرها في التاريخ الإسلامي ، حتى بعد التقهقر الذي أشرنا إليه ، ويمكن تفسير أحداث كبرى في التاريخ الإسلامي كظهور المرابطين والموحدين في الشمال الأفريقي ، على أنها الصدى لاحتجاج الضمير الإسلامي ضد الاستبداد .

ويمكن القول أن هذا الصدى لم ينقطع من الأحداث التي عبرت بصورة أم بأخرى عن استمرار الروح الديمقراطي الإسلامي عبر التاريخ قروناً طويلة ، حتى حدث فاصل آخر لا يمكن تحديد تاريخه بالضبط ، ولكنه بلا ريب يتفق مع نهاية الحضارة الإسلامية . أي عندما ينتهي الإشعاع ، الذي كونه التقويم الأساسي للإنسان ، إذ بعدما انتهى أثره في أعمال الحكومة أي في السياسة ، قد انتهى أيضاً في سلوك الأفراد أي في الأخلاق .

(١) أوردنا هذا القول بمعناه لابلظه .

فإشعاع الروح الديمقراطية الذي بثه الإسلام ، ينتهي أيضاً في العالم الإسلامي عندما يفقد أساسه في نفسية الفرد ، أي عندما يفقد الفرد شعوره بقيمته وبقية الآخرين .

ويجب أن نلاحظ أن الحضارة الإسلامية انتهت منذ الحين الذي فقدت في أساسها قيمة الإنسان .

وليس من التطرف في شيء القول بصفة عامة أن الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان .

لعله يمكن أن نستخلص من هذه الاعتبارات رأياً ، فيما يخص مستقبل الديمقراطية في البلاد الإسلامية ، فهذه البلاد تمر قطعاً بحالة إرهاب تبشر بنهضة الروح الديمقراطية في هذه البلاد ، حيث تجري تجارب ديمقراطية ملحوظة .

ولكن هذه المحاولات لا تنجح إلا بقدر ماتضع في ضمير المسلم تقويماً جديداً للإنسان ، أي بقدر ماتضع في ضميره قيمته وقيمة الآخرين حتى لا يقع في هاوية العبودية أو هاوية الاستعباد .

٥

إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

يجب أولاً أن نحدد المصطلح : إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية .

ثم علينا أن نصنف أسماءهم في شبه ما يسمى (طبقات) على صنفين :

أ- من حيث الزمن : طبقة القدماء ، مثل : جرير دوريباك والقدیس توماس الأكويني ، وطبقة المحدثين ، مثل : كاره دوفو وجولد تسيهر .

ب - من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين لكتابتهم : فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية ، وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها .

هكذا ، وعلى الترتيب يجب أن تقوم كل دراسة شاملة لموضوع الاستشراق ، إلا أننا ، من الوجهة الاجتماعية الخاصة التي تهتمنا في هذا البحث وفي النطاق الضيق المحدد لهذه السطور ، نختار عن قصد فصلاً خاصاً ، اختياراً تبرره مبررات إلغائنا للفصول الأخرى .

إنه لمن الواضح أن المستشرقين القدماء أثروا وربما لا يزالون يؤثرون على مجرى الأفكار في العالم الغربي دون أي تأثير على أفكارنا ، نحن معشر المسلمين ، إن ما كتبوا كان قطعاً المحور الذي تحركت حوله الأفكار التي نشأت عنها حركة النهضة في أوروبا ، بينما لا نرى لهم أي تأثير فيما نسميه النهضة الإسلامية اليوم . فلنترك إذن قضيتهم جانباً لمن تهمة دراسة التاريخ العام ، كما نترك أيضاً قضية المنتقدين للحضارة الإسلامية المحدثين ، حتى ولو كان لهم بعض الأثر في تحريك

أقلّامنا ، أو كان لهم بعض الصيت في زمنهم وبلادهم مثل (الأب لامانس) ، إنهم لا يدخلون في موضوع بحثنا لأن إنتاجهم ، على فرض أنه مسّ ثقافتنا إلى حدّ ما ، إلا أنه لم يحرك ولم يوجّه بصورة شاملة مجموعة أفكارنا ، لما كان في نفوسنا من استعداد لمواجهة أثره تلقائياً ، مواجهة تدخلت فيها عوامل الدفاع الفطرية عن الكيان الثقافي ، كما وقع ذلك في العهد الذي نشر فيه طه حسين كتابه (في الشعر الجاهلي) ، على غرار ما تقتضيه مسلمة قدمها المستشرق مرجليوث قبل سنة من صدور كتاب طه حسين ، الذي أثار تلك الزوبعة من السخط ، التي تخللتها الصواعق المنطلقة من قلم مصطفى صادق الرافعي رحمه الله وأكرم مثواه .

ولكننا على عكس ذلك ، نجد للمستشرقين المادحين الأثر الملموس ، الذي يمكننا تصوّره بقدر ما ندرك أنه لم يجد في نفوسنا أي استعداد لردّ الفعل ، حيث لم يكن هناك ، في بادئ الأمر ، مبرر للدفاع الذي فقد جدواه وكأنما أصبح جهازه معطلاً لهذا السبب في نفوسنا .

وموضوعنا هنا ، هو أن نبين ما كان لهذه الثغرة في جهازنا للدفاع عن الكيان الثقافي ، من أثر في تطور أفكار المجتمع الإسلامي منذ قرن ، وأثناء هذا القرن العشرين على وجه الخصوص .

ولاشك أن المستشرقين المادحين ، مثل رينو الذي ترجم جغرافية أبي الفداء ، في أواسط القرن الماضي ، ومثل دوزي الذي بعث قلمه قرون الأنوار العربية في إسبانيا ، ومثل سيديو الذي جاهد جهاد الأبطال طول حياته ، من أجل أن يحقق للفلكي والمهندس العربي أبي الوفاء لقب المكتشف لما يسمى في علم الحياة (القاعدة الثانية لحركة القمر) ، ومثل آسين بلاثيوس ، الذي كشف عن المصادر العربية للكوميديّة الإلهية ، لاشك ، أن هؤلاء العلماء كتبوا لنصرة الحقيقة العلمية ، وللتاريخ ، وكل ذلك من أجل مجتمعهم الغربي .

ولكننا نجد ، أن أفكارهم كان لها وقع أكبر في المجتمع الإسلامي ، في طبقاته المثقفة .

إن الجيل المسلم الذي أنتسب إليه ، يدين إلى هؤلاء المشرقين الغربيين بالوسيلة ، التي كانت بين يديه لمواجهة مركب النقص ، الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام ظاهرة الحضارة الغربية .

ولكننا إذا تصفحنا هذه القضية في ضوء خبرتنا الحديثة ، وفي ضوء تجاربنا القريبة ، نجد أن هذه الوسيلة ، لم تقتصر نتائجها على الأثر الحمود في تطور أفكارنا وثقافتنا ، بل كان لها أثر مرضي ، هو الذي نريد طرحه كموضوع البحث في هذه السطور .

فلكي نتصور هذا الأثر على صورته الحقيقية في مجتمعنا الإسلامي ، يجب أن نعيد هذا النوع من الاستشراق إلى مصادره التاريخية .

إن أوروبا اكتشفت الفكر الإسلامي في مرحلتين من تاريخها ، فكانت في مرحلة القرون الوسطى ، قبل وبعد توماس الأكويني ، تريد اكتشاف هذا الفكر وترجمته من أجل إثراء ثقافتها ، بالطريقة التي أتاحت لها فعلاً تلك الخطوات الموفقة ، التي هدتها إلى حركة النهضة منذ أواخر القرن الخامس عشر .

وفي المرحلة العصرية والاستعمارية ، فإنها تكتشف الفكر الإسلامي مرة أخرى ، لا من أجل تعديل ثقافي بل من أجل تعديل سياسي ، لوضع خططها السياسية مطابقة لما تقتضيه الأوضاع في البلاد الإسلامية ، من ناحية ، ولتسيير هذه الأوضاع طبق ما تقتضيه هذه السياسات في البلاد الإسلامية ، لتسيطر على الشعوب الخاضعة فيها لسلطانها وربما انطبقت هذه المجهودات العلمية ، في نفس أصحابها ، على مجرد الاعتراف بفضل تلك الشعوب وبمساهمتها في تكوين الرصيد الحضاري الإنساني ، ولا شك أن المستشرق سيدييو والعلامة غوستاف لوبون ،

يتسمان في إنتاجها بميزة العلم الخالص والاجتهاد المخلص للحقيقة العلمية .

ولكن تجب هنا الملاحظة ، بأن هذا اللقاء الجديد وقع في ملابسات تاريخية ، لم يكن فيها العلم الإسلامي علماً حياً ينقل من أفواه الأساتذة مباشرة ومن كتبهم المعاصرة ، بل أصبح أشبه شيء بعلم الآثار ، يكتشفه الباحثون الأوروبيون بحكم الصدفة ، ويصدقون ، أولاً يصدقون في نقله ، ثم ينسبونه لأصحابه من العلماء المسلمين ، أو ينسبونه لأنفسهم أو لأحد الأوروبيين ، فهكذا كانت اكتشافات كبرى تنسب لغير أصحابها ، مثل دورة الدم الصغرى للإنجليزي وليام هارفي بينما كان صاحبها ، الطبيب المسلم ابن النفيس يعيش قبله بأربعة قرون .

كما تجب الملاحظة أيضاً ، أن العالم الإسلامي أصبح في هذه الملابسات يعاني الصدمة التي أصابته بها الثقافة الغربية ، ويعاني بسببها على وجه الخصوص أثرين : مواجهة مركب نقص محسوس من ناحية ، ومحاولة التغلب عليه من ناحية أخرى ، حتى بالوسائل التافهة .

لقد أحدثت هذه الصدمة ، عند قبيل من المثقفين المسلمين ، شبه شلل في جهاز حصانتهم الثقافية ، حتى أدى بهم مركب النقص إلى أن ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي ، وألقوا أسلحتهم في الميدان ، كأنهم فلول جيش منهزم ، في اللحظة التي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين المجتمع الإسلامي والغرب ، فأصبح هذا القبيل من المثقفين يبحث عن نجاته في التزّي بالزّي الغربي ، وينتحل في أذواقه وسلوكه كل ما يتسم بالطابع الغربي ، حتى ولو كان هذا الطابع ليس إلا مظهراً لشيء وراءه من القيم الحضارية الغربية الحقيقية .

وبدأت تظهر في الأفق الثقافي الإسلامي الفكرة الجديدة التي حركت ، بعد حرب السبائي (١٨٥٨ م) بالهند ، تأسيس جامعة عليكرة ، وحركت ، من

جانب آخر وضد هذا المشروع ، باعث النهضة الإسلامية السيد جمال الدين الأفغاني .

وهكذا أصبح الفكر الإسلامي على أثر الصدمة الثقافية التي اجتاحتها ، وما تسبب عنها من مركب نقص ، ينحاز إلى معسكرين : أحدهما يدعولتمثل الفنون والعلوم والأشياء الغربية - حتى اللباس - والآخر يحاول التغلب على مركب النقص بتناول حقنة اعتزاز يعلل بها النفس .

فالتيار الأول ، كان من الناحية العقلية ، والسياسية والاجتماعية له أثره في لونين ، اللون الذي يتمثل في تأسيس جامعة عليكرة ، واللون الذي يتمثل في دعوة جمال الدين الأفغاني ، مع تباين الأهداف وتشابه الوسائل التي كانت تفرض على العالم الإسلامي في كلتا الحالتين ، تطوراً يؤدي به إلى (الشيئية) و (التكديس) .

وأما التيار الثاني - وهو موضوع حديثنا لاتصاله بإنتاج المستشرقين - فإنه وجد منحدره الطبيعي في أدب الفخر والتجديد ، الذي نشأ منذ القرن التاسع عشر ، على أثر مانشر علماء مستشرقون ، أمثال دوزي ، عن الحضارة الإسلامية .

ولا يمكننا ، على أية حال ، أن نجعل بين التيارين فاصلاً قاطعاً ، لأن الثاني منها لا يكون مدرسة مستقلة عن الأول ، بل نجده يخامر الفكر الإسلامي على العموم ويتخلل اتجاهه العام كفكر يبحث عن حقنة اعتزاز للتغلب على المهانة التي أصابته من الثقافة الغربية المنتصرة ، كما يبحث المدمن عن حقنة المخدر التي يستطيع بها مؤقتاً إشباع حاجته المرضية .

وهذا لا يجعلنا ننفي لهذا التيار ، ولنوع الأدب الذي نتج عنه كل أثر حسن في مصير المجتمع الإسلامي ، لأنه كان له نصيب لا يزهده فيه في الحفاظ على

شخصيته ، والجيل الذي أنا يدين له بذلك النصيب ، على الأقل في المحافظة على شخصيته الإسلامية .

إنني على سبيل المثال ، قد اكتشفت وأنا بين الخامسة عشر والعشرين من العمر ، أجد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوسلان لمقدمة ابن خلدون ، وفيما كتب دوزي عنها وأحمد رضا بعد الحرب العالمية الأولى .

وإنني على إدراك تام لما أدين به لهذه المطالعات ، وقد ذكرت ذلك في الجزء الأول من (مذكرات شاهد القرن) ، والآن ، وأنا قد تجاوزت الستين من العمر ، أستطيع أكثر من ذي قبل ، تقدير هذا العلاج للفكر وللضمير لافي النطاق الشخصي فحسب ، بل في النطاق الشامل للمجتمع الإسلامي طيلة أربعين سنة بعد تجربتي ، فأرى أن أقرر هنا ، مع الاختصار اللازم لهذا الغرض أن مساوئ طريقة هذا العلاج تظهر لي بالتالي أكثر من حسناتها وذلك لأسباب متعددة .

فالسبب الأول : لأنه بديهي نلاحظه في الآثار النفسية لأسلوب التكوين ، أي البيداغوجية ، بالنحو الذي نشير إليه بمثل بسيط :

إننا عندما نتحدث إلى فقير ، لا يجد ما يسد به الرق في يومه ، عن الثروة الطائلة التي كانت لآبائه وأجداده ، إنما تأتيه بنصيب من التسلية عن متابعه ، بوسيلة مخدر يعزل فكره مؤقتاً وضميره عن الشعور بها ، إنما قطعاً لانشفيا .

فكذلك لانشفيا أمراض مجتمع بذكر أمجاد ماضيه ، ولا شك أن أولئك الماهرين في فن القصص قد قصوا للأجيال المسلمة في عهد ما بعد الموحدين قصة ألف ليلة وليلة ، وتركوا بذلك أثر كل سمر ، نشوة تخامر مستمعهم حتى يناموا فتتغلق أجفانهم على صورة ساحرة لماضي مترف .

ولكن سوف تستيقظ هذه الجماهير في الغد ، فتنفتح أبصارهم من جديد ، على مشهد الواقع القاسي الذي يحيط بها في وضعها الذي لا تغبط عليه اليوم .

فالأدب ، الذي ينشد (عصور الأنوار) للحضارة الإسلامية يؤدي أولاً هذين الدورين ، أنه أتاح في مرحلة معينة الجواب اللائق للتحدي الثقافي الغربي وحافظ هكذا مع عوامل أخرى على الشخصية الإسلامية ، ولكنه من ناحية أخرى ، صبّ في هذه الشخصية الإعجاب بالشيء الغريب ، ولم يطبعها بما يطابق عصر الفعالية والميكانيك .

وليست هذه الملاحظة مجرد شيء عابر غرّ عليه في هذا العرض مرّ الكرام ، بل يجب أن نقف عندها بكل اهتمام وتأمل ، ولذا كانت أهميتها تلوح لنا من الجانب الاجتماعي من دون أي تردد ، فإنها تتخذ صورة أوضح إذا ما طرحناها على صعيد معركة الأفكار ، التي تحتاج العالم اليوم بصورة عامة والمجتمع الإسلامي بصورة خاصة .

وهنا تجب كلمة عن هذا المفهوم الذي نعنيه بـ (الصراع الفكري) في العالم الإسلامي ، يجب أن نقرر مبدئياً هذه القاعدة العامة ، ألا وهي أنه عندما يطرح مسلم أو بعض المسلمين مشكلة ما تهّم مجتمعه ، فإن هذه المشكلة تكون قد طرحت أو ستطرح عاجلاً في أوساط المتخصصين في هذه الدراسات لحساب وتحت إشراف الاستعمار^(١) .

(١) ليس المقصود بكلمة استعمار مجرد الاحتلال الفعلي للأرض فمن نبي يستعمل هذه الكلمة للدلالة على كل محاولة أو كل عمل يميل إلى فرض أيديولوجيته أو معتقداته أو قيّه على مجتمع معين . فالشيوعية والليبرالية من هذا المنظار هما شكلان من أشكال الاستعمار الأيديولوجي . بمعنى أن كليهما يتحايان لكي يبسطا سيطرتها على العالم ، ولكنها يبقيان مع ذلك تعبيرين متناقضين في الشكل إيماءاً لما نتاج ظاهرة حضارية واحدة . [ط. ف] .

وكما يتقدم هذا الفكر المسلم أو هؤلاء المسلمون بحلّ لهذه المشكلة ، يسرع من طرفهم أولئك الأخصائيون لدراسة هذا الحل ، فإن كان خاطئاً ، زادوا في شحنة خطئه بطريقة أو أخرى ، وإن كان فيه بعض ما يفيد حاولوا كل جهدهم للتقليل من شأنه ، وتخفيض قيمته حتى لا يفيد .

هذه هي القاعدة العامة في الصراع الفكري الذي نشير إليه . ويترتب على هذا ، أنه كلما لاحت في العالم الإسلامي أي بادرة ذات مغزى ، ولو كانت لا تبصرها أعيننا ، فإن مجهر أولئك الأخصائيين يلتقطها على الفور ، ليجري عليها كل طرق التحليل^(١) ، وإذا وجدوا فيها أي اتصال بمحركة الأفكار في العالم الإسلامي ، تجري عليها كل عمليات التشريح ، وتمزّ بكل أصناف التقطير ، حتى

(١) من المؤكد أن الصراع الأيديولوجي ليس خرافة لذلك ترفض دول الشرق والصين كل تبادل حرّ للأفكار بينها وبين الدول الرأسمالية . ويكفي أن نرى ردة فعل بريجنيف عندما كلمه هذا الأمر فاليري جيسكار ديستان (١٩٧٥ م) ونقرأ في بداية مؤلف غريب وقع بين أيدينا وهو بعنوان (ملاحظات ودراسات حول الإسلام في إفريقيا السوداء) وقد نشره أحد مراكز الدراسات الذي يقع مباشرة تحت سلطة رئيس وزراء بلد أوروبي : CHEAAN . يخرج هذا المركز دفعات من الموظفين والضباط والقضاة ، وهو يصبو لأن يكون مختبر أفكار ومناهج ، ومركز تفكير وأبحاث ، وهو يقوم بالتعليم وينظم أعمالاً في شكل ندوات . ويهدف المركز بشكل دائم إلى إعطاء الموظفين والضباط والقضاة الذين يعملون في بلاد مارووا البحار ، وعلى الأخص في البلاد الإسلامية ، ما يكل تاهيلهم العلمي ويطور إمكاناتهم التقنية .

ويضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات والمراجعات حول سيورة الدخول في الإسلام في إفريقيا ، وحول القوى البشرية والاجتماعية المسلمة في هذه القارة . ونرى فيها ملاحظات ومقارنات دقيقة بين تقدم التبشير بالإسلام ، وتقهر التبشير بالمسيحية . هذا من ناحية ، ونذكر من ناحية أخرى بأن اجتماعاً عقد في الجامعة الكاثوليكية في (لوفان) سنة ١٩٧٠ م ضمّ نخبة من العالم العربي أتت لتناقش في مشاكل النهضة (أمر غريب ، غريب ، غريب) وقد نتج عن هذا الاجتماع كتاب بعنوان (نهضة العالم العربي) - الناشر SNED et le culot ١٩٧٢ م . [ط . ف] .

يبقى في محتواها الاجتماعي أقل ما يمكن من عوامل التيسير لصلاحيتها ، وأكثر ما يمكن من عوامل التعسير ، وانتفاء الصلاحية .

ومن الواضح ، أن من أكثر البوادر دلالة على اتجاه مجتمعه ما ، هو اتجاه أفكاره ، فإما أن تكون متجهة إلى الأمام ، إلى المستقبل ، أو إلى الخلف ، اتجاهاً متقهراً ، اتجاهاً ملتفتاً إلى الماضي بصورة مرضية .

ومن دون أن نستمر إلى أبعد من هذا ، في تحليل هذه الأحكامات الدقيقة للصراع الفكري فلنلق هذه الاعتبار على موضوعنا بالذات ، نعني أثر هذا النوع من أدب المدح والتجديد والإطراء على سير الأفكار ، واتجاهها في المجتمع الإسلامي المعاصر ، فنرى على الفور الجانب الآخر لهذا الأدب ، عندما يصير بين يدي أولئك الأشخاص وسيلة عمل جهني في تحريك رحا الصراع الفكري المحتدم في بلادنا .

إننا نرى اليوم مرأى العين هذا العمل الفتاك ، ونرى أثره في كل تفاصيل حياتنا الفكرية ، والسياسية والاجتماعية ، وفي البلاد العربية حيث تكونت تجربتي وخبرتي كمواطن وككاتب وكصحافي .

وليس كتاب كامل بكافٍ لسرد هذه التجربة . ولنذكر منها فقط ، على سبيل المثال آخر تفصيل من تفاصيلها : « انعقد أخيراً بباريس مؤتمر العمال الجزائريين بأوروبا وبهذه المناسبة تقرر من لدن المشرفين على المؤتمر توزيع كتيب لصاحب هذا العرض ، تناول فيه مشكلة من مشاكلنا اليوم ، بالخصوص في الجزائر ، البلد الذي اتخذ من كلمة (الديمقراطية) شعاره الدستوري .

ولكن أصحاب الاختصاص في الصراع الفكري لم يهملوا هذه المناسبة من اهتمامهم ، ولم يفتهم ما تقرر توزيعه بهذه المناسبة ، ولكن كيف يسدون الذريعة ، أعني كيف يسدون الطريق على الأفكار المعروضة في الكتيب الذي

سيوزع أثناء المؤتمر ، حتى لا يصل مدها إلى رؤوس المؤتمرين ، أو على الأقل حتى يكون لها أقل مدّة ممكنة ؟

وإذا بنا نرى الدعوة توجه إلى تلك السيدة الألمانية المقربة التي وضعت أو وضع اسمها^(١) على ذلك الكتاب ذي العنوان الجذاب (شمس الله تشرق على الغرب) ، وفيه مافيه من مدح وتمجيد الحضارة الإسلامية .

وتقدمت السيدة ، وقدمت كتابها إلى المؤتمر ، فانتقل على الفور بروحه من مجال المشكلات الحادة القائمة اليوم ، إلى أبهة وأجناد الماضي الخلاب ! » .

ولم يكن الصديق الذي كان يذكر لي هذه القصة يخطر على باله أي شيء من صلتها (بالصراع الفكري) ، وهو يقول : « وفي الأخير قامت القاعة كلها لتحيا السيدة ! » .

ولا شك ، أن القصة تكشف عن جانبين : الجانب الذي يبرز حساسية الجماهير المسلمة لأجناد ماضيها ، والجانب الذي يكشف عن إمكان استغلال هذه الحساسية لإلفات تلك الجماهير عن حاضرها .

وهذا الجانب هو الذي يهمننا لأنه يلتقي في الزمن مع أوج الموجة العارمة التي تكتسح اليوم العالم ، من أمواج الصراع الفكري ، ولأنها فعلاً موجهة في أوجها بالخصوص في البلاد الإسلامية ، حتى وإن كانت لا تشعر بها أحياناً . إنما نرى كيف يتصرف أولي الاختصاص في الصراع الفكري ، في ظرف خاص من ظروفه ، عندما تعرض فكرة عمل وتأمل على الجماهير الإسلامية ، كيف يستطيعون لفت الأبصار عنها بعرض أفكار أخرى في المناسبة ذاتها ، أفكار جذابة ، تدعو للأحلام السعيدة ، أفكار مقتبسة من قصص ألف ليلة وليلة .

(١) زيغريد هونكه (ن) .

هذه هي القاعدة العامة التي يجب علينا أن نجعلها دوماً نصب أعيننا ، إننا كلما طرحنا مشكلة وعرضنا لها حلاً من الحلول فإن قادة الصراع الفكري يأتون على الفور بما يلفت عنه الأبصار أو ما يزيفه تزييفاً .

وما الحلول التي تعرض علينا في المجال السياسي ، مثل البعثية ، والبربرية ، والإفريقية والشيوعية - تلك الشيوعية التي يراها الاستعمار ويسهر على نباتها في مدافئها ، وما ذلك الأدب المطنب في المدح والتجديد لماضينا إلا وسائل إلفات في المجال السياسي أو في المجال الفكري ، حتى يلتفت العالم الإسلامي عن أم مشكلاته ، ألا وهي مشكلة حضارته ، حتى يلفتوه عنها ، ويربطوا اهتمامه بمشكلات وهمية ، ويلهوه بجلول وهمية ، يتجلى عبثها بصورة مفعجة في ظرف من الظروف الخطيرة غداة إفلاس مصقع ، وهزيمة شنيعة ، وفضيحة مخجلة ، مثل غداة ٥ يونيو ١٩٦٧ م .

والواقع ، أن قضية عمليات الإلفات والتسلية كانت قائمة منذ ما قبل الحرب العالمية الأولى ، غير أنها تطرح اليوم والعالم الإسلامي يمر ، في هذه الآونة بالذات ، بأخطر أزمة في تاريخه ، حتى أننا نستطيع القول - إذا ما طرحنا جانباً بعض المظاهر من تطوره - أنه كان قبل أربعين سنة أقرب إلى الحل الرشيد لمشكلته وهو مستعمر ، لأن وحدته الروحية أو الأيديولوجية كانت أمتن منها اليوم فهو الآن ، وهو مستقل ، كأنما يبتعد عن هدفه لأن وحدته هذه قد تصدعت من عملية التقسيم التي أجريت عليه منذ أربعين سنة .

هذا هو الوضع الحقيقي ، إذا ما طرحنا جانباً بعض المظاهر الخادعة - بحيث أننا إذا حكمنا بأن المجتمع الإسلامي ككل يواجه المشكلة نفسها - قد تخلف منذ ربع قرن وتقهرق ، فليس في حكمنا أي إجحاف بالحقيقة ، وإنما الخطأ في هذه النقطة بالذات يعود إلى أننا تعودنا تقدير الأشياء بالمقياس السياسي ، ذلك المقياس الذي

يجعلنا نقارن الوضع في حالتين مرت بها الدول الإسلامية على صفتين قريبتين من التاريخ ، قبيل الحرب العالمية الثانية ، وهي في نير الاستعمار ، وبعد تلك الحرب ، وهي متحررة سياسياً في أغلبها ، دون أن نقف بالتأمل عند حقيقة هذا التحرر ، الذي لم يحرم تلك الدول حتى من غيلة دويلة إسرائيل ، بينما يكشف لنا هذا السير أو التطور ، منذ ربع قرن على أن المجتمع الإسلامي ضيع فيه ، بين ضفتي التاريخ المشار إليها ، أثمن ما عنده كزاد طريق ، نعني الشعور بوحدة المصير ، وضرورة الحل الواحد الذي لا تجزئ عنه بعثة ، ولا بربرية ، ولا نزعة إفريقية ، ولا شيوعية مصطنعة ، ولا خرافات ألف ليلة وليلة .

واليوم ، تعترض العالم الإسلامي هذه المشكلة في صورة متحارجة ، شكسبيرية : هل نكون أو لانكون^(١) ؟ بينما تميل عقارب الساعة إلى الاحتمال الثاني ، منذ أتت أحداث يونيو ١٩٦٧ م معبرة بلغتها القاسية على عبث تلك التشييدات السياسية والعسكرية التي تستند على ظاهرة الشيئية ، نعني تكديس تلك الأشياء التي جمعت في عشرين سنة من أجل الدفاع عن النفس ، والتي ذابت في أول ساعة عند هجوم إسرائيل ، وليس بمجرد ، لمواجهة الدويلة الصهيونية ، أن نكدس من جديد ، ذخيرة وزاداً وعتاداً ، ليس بمجرد تجديد الأشياء ، بل تجديد الأفكار ، ولكن تجديدها بصورة جذرية ، بحيث تعوض تلك التي تؤدي إلى الهزيمة الهائلة وإلى الفضيحة الشنعاء ، لأنها تفقد الروح التي ترفع الإنسان إلى مستوى مهماته ، بالأفكار الحية ، المحيية التي تعطي الإنسان تلك الدفعة الجبارة التي ترفعه إلى قمة واجباته أمام الأحداث الكبرى^(٢) .

(١) يقول Ortégasy Gasset في (تمرد الجماهير ص ١٥٠) : « نستطيع تماماً أن نهرب من قدرنا الواقعي ولكن يؤدي ذلك إلى الوقوع في الطوايق السفلى من قدرنا » . [ط. ف .]

(٢) لقد شهد (الفكر العربي) اضطراباً كبيراً بعد هزيمة ٥ حزيران (يونيو) ١٩٦٧ م ، ولا يزال البعض يتكلم حتى الآن عن أزمة (المفكرين العرب) . لقد كانت الصدمة كبيرة جداً ، ولكن يسدوأنهم لم يتخطوا مرحلة الشعور بأن شيئاً ما لا يسير على ما يرام منذ هذه الهزيمة . [ط. ف .]

يجب أن نقف عند هذه الحقيقة ، إن ما ينوب مجتمعاً ما في منعطفات التاريخ الخطير ، ليس من قلة أشيائه ولكن من فقر أفكاره ^(١) .

وما فاجعة سيناء ، في غرة يونيو ١٩٦٧ م ، إلا المحك العملي الذي يبرز هذه الحقيقة العامة ، في ظرف خاص للأمة العربية ، ولعلنا يجدر بنا أن نقف عند هذا الظرف لنستخلص منه عبرة أخرى ، ألا وهي أن النصر الخاطف الذي أحرزته إسرائيل في هذا الظرف ، على كوم جامد من الأشياء التي كانت بيد العرب ، أصبح يواجه على نفس الأرض صعوبات لم يتوقعها ، لأنه يواجه اليوم رجالاً تحركهم أفكار جديدة ، بل رجالاً تجددوا هم بهذه الأفكار ، إن قصف باخرة (إيلات) والموقف البطولي للفدائيين الفلسطينيين على حدود الأردن ، وداخل الأراضي المحتلة ، ليسا إلا تعبيراً واحداً على التحول الذي حدث ، إثر النكبة ، لا في عالم الأشياء بالنسبة للعرب ، بل في عالم أفكارهم .

ولست أتعرض هنا لقضية الأفكار بالنسبة لمجتمعنا إلا بصورة عابرة ، تاركاً هذا الموضوع المهم إلى فرصة أخرى .

وحاصل الأمر ، أن الصدمة التي حصلت للضمير الإسلامي في القرن التاسع عشر وفي هذا القرن ، تجاه الحضارة الغربية ، كانت محسوسة في عالم أفكارنا على وجه الخصوص ، وفي مجال الأفكار العلمية بالذات ، بحيث كان لهذه الصدمة أثرها حتى في ميدان تفسير القرآن الكريم ، ولا شك أن عملاً جباراً مثل تفسير طنطاوي جوهرى ، ذلك التفسير الذي لانجد فيه كثيراً من الجدوى ، يعزى قطعاً إلى هذا التأثير العلماني على أفكارنا ، مع الملاحظة أنه يعبر في نفس الوقت على ظاهرة التكديس ، تكديس المعلومات طبعاً ، بحيث يصبح هذا

(١) يقول Ortegasy Gasset في كتاب ذكرناه سابقاً : « كل الحضارات اختفت بسبب عدم كفاءة مبادئها » . [ط . ف .]

العمل الشاق كله أقرب إلى دائرة معارف منه إلى تفسير القرآن ، كما أنه يعبر عن ظاهرة جديدة ، هي تلك العلمانية العقيمة التي ليست بالنسبة للفكر الإسلامي إلا عملية تعويض في الميدان الذي شعر فيه أكثر بتحدي الحضارة الغربية .

والآن نستطيع القول ، أن هذا الميدان بالذات كان التربة الخصبة التي وجدها الأدب الاستشراقي ، من النوع الذي يتصف بالمدح والتمجيد ، ليزرع فيها كل تلك الخدورات التي يتقبلها بكل شغف مجتمعا لأنها تخدر ضميره وتسليه ، ولكن هذا الضير لازال في صراع داخلي تسكنه أحيانا مؤلفات مشاركة مثل طنطاوي جوهري ، وأحمد رضا وفريد وجدي ، أو مستشرقين مثل دوزي وغوستاف لوبون ، أو ثير مؤلفات أخرى لمشاركة ومستشرقين آخرين في صورة استشارات وتحديات جديدة لما تستصغر هذه الطائفة أو تلك ما ساهم به العرب في تبنية العلوم ، إبان حضارتهم ، قاصرين دور هذه الحضارة على مجرد تبليغ ما أنتجه اليونان والرومان .

وإذا أردنا أن نخص إحدى هاتين الطائفتين بالذكر ، نقول ، أن بعض هؤلاء المشاركة المتلمذين للمستشرقين يخفون علمهم التخريبي ضد الإسلام ، بإيعاز واضح من أوساط استعمارية ، تحت رداء تقديمية جوفاء تحاول سلب الإسلام من كل قيمة حضارية ، بل تنسب له حالة التخلف الراهنة في العالم الإسلامي .

ولا شك أن كتاب (الأيديولوجيات العربية في محضر الغرب) ، الذي ظهر منه بضعة أشهر بتقديم من مكسيم رودنسون ، لاشك أن هذا الكتاب المبني على منطق فسفطائي ، ذو صلة متينة بهذا التيار ، وأن صاحبه ، التلميذ المراكشي لصاحب المقدمة ، من هذه الشجرة التي يجوز لنا أن ننسب لها أيضاً من تلامذة المستشرقين ، حتى أولئك الأبرياء الذين يضعون أقدامهم عن غير شعور في ثقافة الغرب بل في سياسته أيضاً ، ويتقدمون هكذا بأنصاف الحلول لأنصاف

المشكلات ، التي يعتقدونها المشكلات الرئيسية للعالم الإسلامي ، غير أنهم يختلفون بحسن نواياهم عن الآخرين ، أولئك الآلات المستخرة بين أيدي اختصاصيي الصراع الفكري ، السائرين على أثر أساتذتهم الغربيين ، لا يختلفون معهم إلا في مهارة الأسلوب والترويق في الصيغة ، ويلتقون مع أساتذتهم في الانتقاص من سوابق الفكر الإسلامي ، ولكن يمتازون في إحاطة مستقبله بالريية والإيهام بتلك الثروة التقديمية مثل صاحب كتاب (الأيديولوجيات العربية في محضر الغرب) الذي أشرنا إليه .

وهكذا يبقى الضمير الإسلامي في دوامة صراعه الباطن ، يسكنه أحياناً ما يكتب المادحون ، ويثيره أحياناً أخرى ما ينتجه المفندون ، وقد استمر هذا الصراع منذ قرن في حلقة مغلقة ، مستهلكاً أجدى الطاقات الفكرية في العالم الإسلامي من دون جدوى ، من دون أي تأثير حقيقي على تطور العقلية الإسلامية ، لم ينتج إلا بعض الصواريخ الأدبية الخلابية في تلك المؤلفات الجميلة التي لم يبق لها أي أثر مثل كتاب (روح الإسلام) للسيد أمير علي .

بحيث لو أننا حاولنا اليوم أن نجعل تقويماً لهذا الإنتاج نراه يعبر أحسن تعبير على تبذير طاقات فكرية ثمينية لم يحسن استخدامها ، وإذا أردنا أن نعطي هذا التقويم كل معناه ، يجب أن نقارن هذا الإنتاج بما أنتجه لوثر وكلفان إبان حركة الإصلاح في أوروبا ، وإنتاج ديكارت الذي وضع أقدام أوروبا على طريق التطور التكنولوجي أو إنتاج ماركس وأجلس ولينين الذين وضعوا على أقدامه مجتمعاتاً جديدة يغزو اليوم الفضاء .

وبالتالي ، يتبين لنا أن الإنتاج الاستشراقي ، بكلا نوعيه ، كان شراً على المجتمع الإسلامي ، لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا ، أو في صورة التنفيذ والإقلال من شأننا بحيث صيرتنا حماة

الضم عن مجتمع منهار ، مجتمع مابعد الموحدين ، بينما كان من واجبنا أن نقف منه عن بصيرة طبعاً ولكن دون هوادة ، لانراعي في كل ذلك سوى مراعاة الحقيقة الإسلامية غير المستسلمة لأي ظرف في التاريخ ، دون أن نسلم لغيرنا حق الإصداع بها والدفاع عنها لحاجة في نفس يعقوب .

وعلى كل ، فإن أمكننا أن نصرح بأننا نجد على كل وجه جانباً إيجابياً في هذا الاستشراق ، فإننا لانجده في صورة المديح ، بل في صورة التفنيد .

فعندما يعلن الاستشراق أنه لا نصيب للعرب في تشييد صرح العلوم ، وربما يؤدي بنا هذا الموقف المتطرف إلى تلافيه بعلمانية سطحية نشاهد أثرها حتى في إنتاج بعض المفسرين مثل طنطاوي جوهرى ، ولكن هذا الموقف يضطرننا ، بما فيه من إفراط في الجحود ، إلى طرح مشكلة الإسلام والعلم في صورة جديدة تتماشى أكثر مع سمو الدين ومنطق العلم ، بحيث لانصبح نبحث في الآيات الكريمة هل ذكر فيها شيء عن غزو الفضاء أو تحليل الذرة ، وإنما نتساءل : هل في روحها ما يعطل حركة العلم ، أو على العكس ما يشجعها وينبئها ؟

يجب على وجه الخصوص أن نتساءل ، إذا ما كان يستطيع القرآن أن يخلق في مجتمع ما المناخ المناسب للروح العلمي ، وأن يطلق فيه الأجهزة النفسية الضرورية لتقبل العلم من ناحية ، ولتبليغه من أخرى .

هذه صورة المشكلة إذا ما طرحناها كما يجب طرحها ، نعني من الجانب النفسي الاجتماعي ، لا من جانب تاريخ تطور العلم ، ولو كان علينا أن نبرر الفكر الإسلامي من هذه الناحية بالذات ، لكفانا أن نضع في حسابه ابتكارين لولاها لم يكن التقدم التكنولوجي في القرن العشرين شيئاً يتصوره العقل ، أجل إن التقدم التكنولوجي يشمخ اليوم في فصل العلم النووي الذي لا يمكن للباحثين في هذا الفصل من علوم الطبيعة أن يحصلوا فيه على طائل لولا

ما يجدونه مهياً تحت أيديهم من طرق حساب سرعتها فوق كل سرعة ، يمكن تصورها في عمليات الآلات الحاسبة الإلكترونية .

فهل يمكن لهذه الآلات أن تقوم بعملياتها ، لو لم يهياً من قبل ذلك النظام العشري الذي نستطيع به كتابة رقم أفوجدرو ، على سبيل المثال ، بخمسة رموز فقط ، أو سبعة إذا تحرينا دقة أكثر ؟

والآن نتساءل : ألسنا ندين بوضع هذا النظام العشري لذلك المناخ العقلي الذي كونه القيمة القرآنية في المجتمع الإسلامي ؟

كما أننا لو تساءلنا عن دور الجبر ، في تطوير علم الحساب ، بحيث يتحول من علم الأرقام المحسوسة إلى علم الرموز المجردة ، لأدركنا بعد الأخذ في حسابنا أن اسم الجبر نفسه عربي من ناحية الصيغة والاشتقاق ، لأدركنا ما يدين به العقل الإنساني إلى العقل الإسلامي من وسيلة لا يستطيع بدونها السير والتقدم في ميدان علوم التقدير والضبط .

ولا يضيرنا أن يعزى الجبر ، من طرف متطفلين من تلامذة المستشرقين مثل فريد وجدي الذي عزاه إلى اليوناني ديوفانت بلا دليل ولا أي حجة ، ذلك أن الجبر أتى إلى الوجود في المناخ الذي خلقه القرآن .

ولقد يكون من العبث الصياني أن نربط الصلة هنا ، بين الآيات المنزلة وبين النظام العشري أو الجبر ، عن طريقة ما يسمى تاريخ تطور العلوم .

إن القرآن الكريم لم يأت قطعاً ، وبصورة مباشرة ، لا بالحساب العشري ولا بالجبر ، ولكنه أتى بالمناخ العقلي الجديد الذي يتيح للعلم أن يتطور ، كما تطور بالنسبة إلى مرحلته السابقة في العهد الإغريقي والروماني ، والأمر الجدير بالملاحظة هو أن تطور العلم لا ينافى بالمعطيات العلمية فحسب ، بل بكل

الظروف النفسية الاجتماعية التي تتكون في مناخ معين ، والأمر الجدير بالملاحظة أيضاً ، هو أن مراكز الاهتمام للعقل تتغير من عصر إلى آخر ، من حضارة إلى غيرها ، حسب التغيرات التي تحدث في المناخ العقلي بالذات .

إننا نستطيع قطعاً ربط العلاقة ، من الناحية التاريخية ، بين عهد الصناعة والتصنيع واكتشاف دونيس بيبان الذي كان ينظر إلى غلاية ماء فوق النار ، فلاحظ أن مغلقتها يرتفع وينزل بالتوالي ، فاكشف هذا طاقة البخار بالصدفة .

ولكننا نلاحظ أن هذه الصدفة كانت تتكرر عبر الأجيال منذ اكتشاف النار ، فلم تؤد إلى اكتشاف الطاقة البخارية إلى عهد بيبان .

لماذا ؟ السبب في ذلك هو أن دونيس بيبان أو نظيره الإنجليزي وات كان يمارس ملاحظاته ويتفهمها ويفسرها في مناخ عقلي جديد ، تكون في أوروبا منذ قرنين من قبل ، حين كتب ديكارت (خطابه) المشهور في المنهج وقال فيه هذه العبارات المتنبهة الموجهة :

« إنه لمن الممكن الوصول إلى معرفة تطبق تطبيقاً نافعاً في الحياة ، بحيث تترك مدارس التعليم تلك الفلسفة السكولاستية ، وتعلم فلسفة تقبل التطبيق ، وتتيح لنا ، بعد معرفة تأثير النار والهواء والأجرام الفلكية ، والسموات وكل الأجرام التي تحيط بنا ، أن نستخدمها تحت قانونها بالذات لمصلحتنا الخاصة بحيث نتكمن من امتلاك الطبيعة والهيمنة عليها » .

إن هذه العبارات ناصعة فعلاً ، متنبهة بما سيحدث بعد ديكارت من انقلابات علمية وتكنولوجية ، فهي تدل بكل وضوح على المنحدر الذي سيتبعه الفكر الأوروبي في بحثه عن الحقيقة العلمية ذات النفع المباشر ، وكان لزاماً أن يلتقي الفكر الأوروبي على هذا المنحدر مع الطاقة البخارية سواء كان دونيس بيبان هو المكتشف أو غيره .

وبالتالي ، فإن منهج ديكارت هو الذي كون ، بصورة أعم ، المناخ العقلي الجديد الذي ستترعرع فيه العبقرية المصلحية التي تتميز بها الحضارة الجديدة .

وهذه هي الزاوية بالذات التي تقدر منها العلاقات العامة بين الإسلام والعلم ، فموقف الإنسان المسلم أمام عالم الظاهرات ، والمنحدر الذي تتبعه العقلية الإسلامية تحت دفعة النص القرآني ، والمناخ العقلي الجديد الذي ستتطور فيه هذه العقلية ، هذه الأشياء هي في التالي العناصر الأساسية للقضية ، فحسب .

فالعلم ، من حيث أنه علم ، هو مجموعة المعلومات ومجموعة الطرق المؤدية لاكتسابها . ولكن يجب علينا إضافة شيء إلى هذا التعريف الذي تصورناه من زاوية علم تاريخ التطور العلمي ، لأن التطور العلمي لا ينحصر في هذه الزاوية ، بل هو منوط أيضاً بمجموعة شروط نفسية اجتماعية ، تؤثر سلبياً أو إيجابياً ، بحيث تعطل هذا التطور أو تتيحه أكثر فأكثر .

وعلى سبيل الإيضاح ، فإن غاليله ، حين أعلن نظرية دوران الأرض ، لم تواجهه معارضة علمية ، بل معارضة كلامية ، نعني معارضة عقائدية ، ولم تدن غاليله أكاديمية علوم ، بل أدانته محكمة دينية تحكمت في أمره باسم العقيدة ، إن ما أدانته هو بالتالي مجموعة عوامل القمع والحرمان الموجودة في نفسية المجتمع الذي حكم عليه بالإعدام .

ولكي نعطي لهذه الملاحظة كل معناها ومغزاها ، تجب ملاحظة أخرى أن في هذا المجتمع الأوروبي ، مجتمع ما قبل ديكارت ، الذي أعدم أحد كبار علماء الفلك ، كان المنجم يقوم بدور كبير المستشارين ، ويكرم ويقرب في بلاط الملوك ، مثل ثوستراد موسى الذي كان مستشار الملكة كاترين دي مديتشي في البلاط الملكي الفرنسي .

ولزيد من التوضيح يجب أن نقول أن غاليله هذا لو كان يعيش في المجتمع

الإسلامي ، حتى حين بدأ ذلك العصر في حركة الجزر الحضري ، ما كان ليتعرض للعوامل نفسها التي حدثت من عمله العلمي ، وبالتالي حطمت حياته ، وإننا لنرى في أوائل القرن الرابع الهجري ، أحد كبار الملحدين في ذلك العصر (ابن الراوندي) المذكور في كتاب الزركلي^(١) ، نراه ينتقص من شخص النبي الأمي عليه الصلاة والسلام فيقول في شأنه : « لقد تحجر عريضاً ابن أبي كبشة حين ادعى أنه خاتم الأنبياء » والمشار إليه بابن أبي كبشة معروف لدى الجميع ، ومع هذا لم نر محكمة تفتيش تنعقد من أجل محاكمة وإدانة هذا التعدي البليغ على أكبر شخصية في الإسلام ، بحيث نرى صاحبه يلجأ بالتالي إلى انتحار أثناء حجه إلى مكة .

وأكثر من هذا ، كان اليهودي يستطيع التعدي على عزة القرآن ذاته ، دون أن تنزل به أي كارثة ، ماعدا الردود المنتظرة مثل الرد المفحم الذي ورد من ابن حزم حين انتقد يهودي من يهود الأندلس ، القرآن الكريم نقداً غير نزيه ، فأفحمه ابن حزم في (رسالة ابن النجيلة) المشهورة .

وهذه الحالات المتطرفة قطعاً ، إن دلت على شيء إنما تدل على أن المناخ العقلي الجديد ، الذي تمتع به المجتمع الإسلامي عندما كان القدوة والنموذج في العالم ، ما كان يعرف الإكراه كوسيلة قمع للفكر ولحرية الرأي .

وما كان دور عوامل الحرمان إلا في بعض الحالات الشاذة ، مثل القضية التي طرحها عصر المأمون بشأن القرآن ، هل هو مخلوق أم سرمدي ؟ ، وحتى في هذه

(١) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق ، أبو الحسين الراوندي (... - ٢٩٨ هـ) : فيلسوف مجاهر بالإلحاد ، من سكان بغداد ، نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان . قال ابن كثير : هو أحد مشاهير الزنادقة ، طلبه السلطان فهرب ، ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي (بالأهواز) وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه (الدامغ للقرآن) . [الأعلام للزركلي ج ١] .

الحالات نجد عناصر أخرى تحدّ من عواملها وتخفف من شدتها ، وهي العناصر التي نمت في الضمير الإسلامي مع البذور التي بذرها فيه القرآن ، إننا نرى فعلاً كيف بدأ المناخ العقلي الجديد يتكون منذ بداية الوحي .

بينما ينفّث كتاب العهد القديم ، منذ السطر الأول في سفر التكوين ، على عالم الظاهرات المادية ، وينفّث كتاب العهد الجديد في إنجيل يوحنا ، على عملية التجسيد ، ينفّث القرآن على الجانب العقلي : ﴿ اقرأ باسم ربك ... ﴾ [العلق ١/٩٦] .

اقرأ ... هذه هي الكلمة الأولى التي تفتّح إليها أول ضمير إسلامي ، ضمير محمد ، ويتفتّح لها بعده كل ضمير مسلم .

إن الحروف هي حقاً أداة لنقل الروح ، لكل رسالة ، ولكل بلاغ ، فهي الحامل والرمز لكل معلومة من المعلومات ، فأول ما نزل به القرآن يشير إلى أهميتها ، ويخصص موضوعها بالذكر ، ويرسم في الضمير الإسلامي قيمتها منذ اللحظة الأولى في كلمة اقرأ .

إن الحرف ينقل ويبلغ الروح ، وفي نفس الوقت يحفظه من الضياع ، وسيحفظ أولاً وقبل كل شيء القرآن نفسه ، ذلك الكتاب الذي لم يتغير فيه حرفٌ واحدٌ منذ أربعة عشر قرناً ، على خلاف كل الكتب الأخرى ، من العهد القديم إلى العهد الجديد ، حيث لم يبق فيها ، من ناحية صحتها التاريخية ، إلا القيمة الرمزية ، التي يحترمها النقد الحديث ، دون أن يعتمدها من الناحية العلمية .

وليست هذه الميزة إلا النتيجة العلمية الأولى ، لهذا الفكر الجديد الذي ظهر في المناخ القرآني ، ذلك المناخ الذي تدشن بالضبط يوم قام المجتمع الإسلامي الناشئ ، أيام سيدنا عثمان ، بجمع الآي الكريمة لحفظها من التلف ، ولحصنها

نهائياً في صورة لا تقبل أي تغيير ، واللجنة التي قامت بهذا العمل تحت رئاسة سيدنا زيد بن ثابت ، قامت في الحقيقة بأول عمل علمي طبقاً لمنهج ، ليس من موضوعنا هنا ذكر تفاصيله ، ولكنه يوجب إعجاب النقد الحديث إزاء ما تحراه من دقة .

إنه كان حقاً أول عمل علمي للفكر الإسلامي ، بل أول عمل علمي للفكر البشري من نوعه الذي طالما تعثر في تاريخه ، حين تبع مبدأ التسليم للسلطة الرئيسة المتمثلة بالقدوة ، بل لزال يتعثر فيه حتى الآن أحياناً ، مثلما حدث في الاتحاد السوفييتي حيث تأخر علم الحياة ثلاثين سنة عن الركب ، أيام القدوة التي افترضها لنفسه ليسنكوفي هذا الميدان .

ولهذا المعوق تاريخه في جميع المجتمعات الإنسانية ، فهو ملازم لتطورها حسب عمرها النفساني .

فالإنسانية ، على العموم ، تمر بثلاثة أعمار من حيث تطورها النفسي ، فهي في عمرها الأول ، في طفولتها ، تصوغ كل أحكامها طبقاً لمقاييس تتعلق بعالم الأشياء ، بحيث تكون أحكامها في أبسط صورها ، معتمدة على الحاسة أو ناتجة عن الحاجة البدائية .

ثم في عمرها الثاني تصوغ أحكامها طبقاً لمقاييس خاضعة لمبدأ القدوة ، أي صادرة من عالم الأشخاص ، ففي هذا الطور ، لا تكون الفكرة حرة من تجسيد ، بحيث تكون قيمتها مرتبطة بالشخص الذي يجسدها في نظرنا .

ثم تبلغ الإنسانية رشدها ، أي عمرها الثالث ، فتصبح الفكرة ذات قيمة في حد ذاتها ، دون أيما تأييد من طرف عالم الأشياء أو عالم الأشخاص .

وإن مما تجب ملاحظته هنا ، أن الإنسانية تبلغ هذا العمر ، عمر النضج ،

بحيث تصبح الفكرة لا تحتاج إلى ضمان قيمتها من طرف الأشخاص علاوة على الأشياء ، والآية التي تنص على هذا الحدث في منتهى الوضوح ، إذا ما لاحظنا أن الفكرة الإسلامية مرتبطة بذات النبي (ﷺ) الارتباط المعروف ، كأنها المجسدة في شخصه في نظر ذلك المجتمع البسيط الذي وجهت إليه الدعوة .

ولكن أراد القرآن الكريم أن تتحرر الآية من هذا القيد ، وبالتالي أن يتحرر المجتمع الجديد من هذا النوع من القيود المعطلة لتقدم الفكر والعلم .

ونزلت فعلاً الآية المحررة :

﴿ وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ... ؟ ﴾ [آل عمران ١٤٤/٣] .

إن هذه الآية نزلت بمثابة الدفعة التي دفعت المجتمع البدائي الذي نزلت فيه ، من عصر (الشيء) والشيئية ، إلى عصر الفكر .

وهكذا نرى كل ملامح هذا المجتمع النفسية تتغير منذ نزول (اقرأ) تغيراً يتولد عنه المناخ العقلي الجديد ، وبالإضافة إلى ذلك نرى نوعاً من الاختبارات تجري على هذا المناخ لتوضح أكثر ملامحه في الضمير الإسلامي الناشئ عندما يلقي عليه القرآن مثل هذا السؤال : ﴿ قُلْ : هلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ؟ ﴾ [الزمر ١/٣٩] .

إن هذه الآية الواردة في صورة سؤال على لسان النبي (ﷺ) ، اختبار ، وتركيز في الضمير الإسلامي لقيمة العلم ، ولفضل رجل العلم على الجاهل في المجتمع الجديد .

والعلم ماهو ، في أبسط معانيه ، إلا البحث عن الحقيقة في كل ميدان ، في الأخلاق ، في التشريع ، في الاجتماع ، في الطب ، في الطبيعة إلخ ...

ولكن هذا البحث معرض لمعوقاتٍ وإلى متاهاتٍ ، قد تتخذ وهماً بثباته حقيقة ، قد نتيه في الآراء ، وربّ رأيٍ خطأ ، فعلى العلم أن يواجه هذه الحالات التي يتردد فيها العقل بين الشك والاعتناع ، بتمرينه على هذه المواجهة .

فالقرآن لا يهمل هذا الجانب بل يلفت النظر إليه أحياناً بالإشارة والتلميح ، فيكشف الفرق بين الحقيقة وما سواها مثلاً في قصة يصف فيها انحراف اليهود من هذه الناحية : ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [البقرة ٧٨/٢] .

فهنا نرى الميل ، والشك ، ومجرد الاحتمال ، هذه الأمور المعبرة عن صور مختلفة للتردد توضع في مكانها من (الحقيقة) الساطعة التي تعبر عن الاعتناع العقلي في أصفى صورهِ .

وهذه آية أخرى توجه النقد الصارم للفكر الذي يسوغ لنفسه المناقشة فيما لا علم له به ، دون أن يتحرى أولاً ، جمع معطيات موضوع المناقشة .

﴿ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ؟ ﴾ [آل عمران ٦٧٣] .

فهذه الآيات ، تضع الفكر الإسلامي في طريق العلم وتزوده لاكتسابه بأحسن التوجيهات المنهجية ، وغيرها كثير ، بحيث يكون القرآن الكريم ، من هذه الناحية ، منهجاً تربوياً جديراً بالدراسة في غير هذا المكان ، إلا أننا نضيف أن المفهوم القرآني العام ينصب في الحديث النبوي الذي يصيغه في القالب التطبيقي ، في صورة أحكام تدخل مباشرة في حياة المسلم اليومية ، وفي توجيه وجوه نشاطه .

« العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » .

« أطلبوا العلم ولو بالصين » .

« حبر العلماء أفضل من دم الشهداء » .

فهذه الأحاديث وغيرها تدعم عملياً ، كما نرى ، البناءات العقلية التي أنشأها القرآن في الفكر الإسلامي الذي ينطلق محصناً ، مزوداً ، موجهاً هكذا للقيام بمهمته العلمية والسياسية والاجتماعية .

وإننا لنرى أثر هذا المنهج التربوي الذي هيأ المجتمع الجديد لمهامه العقلية ، حتى في سلوك الفرد أمام اختبارات بسيطة في ظروف ذات مغزى ، نرى مثلاً ، عمر بن الخطاب يمر يوماً بدرب من دروب المدينة ، وهو يتلو ، على طريقته في الجلوس أو في المشي ، يتلو الآية : ﴿ أَنَا صَبُّنَا الْمَاءَ صَبًّا ، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ، وَعَنْبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدائقَ غُلْبًا ، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس ٢٥/٨٠-٣١] .

وها عمر يقف عند كلمة (أبّا) ويشعر أنه لا يعرف معناها ، ترى كيف سيحل هذه المشكلة ؟ إن عمر ليس من علماء اللغة ، وهذا العلم نفسه ليس موجوداً بعد ، إلى عصر صاحب كتاب العين ، الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي يجب أن نعتبره اليوم المؤسس لعلم اللغات ، وليس عمر بالمفسر أيضاً ، إنه رجل فقط ، رجل عمل لا يحق له أن يتورط في الشؤون التي ليست من اختصاصه ، وإلا وقع فيما حذر منه القرآن الكريم في قوله لليهود : ﴿ فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ؟ ﴾ [آل عمران ٦٦/٣] .

وإننا لنرى عمر لا يقف إلا هنيهة عند الكلمة التي أوقفته ، والتي لاتنقص شيئاً ، إن جهلناها ، من وضوح الآية لأي ضمير مؤمن ، فالمشكلة بالنسبة له ، في هذه اللحظة ، ليست في نطاق العلم ، ولكن في نطاق السلوك ، ونراه فعلاً يحلها

بكلمة يؤنب بها نفسه : « مالعمر والأبّ ، إن جهل ماالأبّ ، إن هذا إلاّ لكلفة يا عمر » .

وانطلق عمر إلى شؤونه ، حيث تدعوه المسؤوليات الكبرى ، ونراه يوماً آخر يجتهد في تحديد صداق المرأة ، لأنه يراه فوق مايناسب في نظره ، ولكن هاهي امرأة تعارضه ، فتقول له : ماأعطاك الله ذلك يا عمر وتذكر الآية : ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً ؟ ﴾ [النساء ٢٢/٤] .

فسكت عمر ثم قال : « إنّ كل الناس أعلم منك يا عمر حتى هذه المرأة العجوز » .. وتراجع عن رأيه .

إننا نرى في هذين الظرفين موقف العقل تجاه الاختبارات التي تعرض له ، نرى في الظرف الأول كيف يتحرر العقل في المناخ الجديد من الشكليات ، من سلطان المفردات الذي طالما عوق تقدم العلم .

وفي الظرف الثاني ، نراه كيف يتحرر من المكابرة وهي شرّ عدو للحقيقة ، وأكبر معوق للفوز بها .

بل نرى كل ظرف يعبر في المجتمع الجديد على المناخ العقلي الذي كونه القرآن ، نرى مثلاً ، عليّ بن أبي طالب ، يحتقر يوم النهروان رأي المنجم الذي يشير عليه بالانطلاق في وقت معين ، فينطلق عليّ في غير ذلك الوقت ، متعمداً وينتصر ، ثم يقول على الملأ : « لو انطلقنا في الوقت الذي أشار به المنجم لقال لنا إننا انتصرنا بما أشارت به النجوم » .

وفي ظرف آخر يسلم عليّ الراية إلى زياد بن النظر ويقول له : « قدّ هذه الفئات ، واستفد برأي عالمهم ، وعلم جاهلهم » .

وهنا نرى في المناخ الجديد الفكر الإسلامي يضع سماً ، يتسلقه الفرد ، وهو يدلي بعلمه لمن دونه درجة ، ويطلب العلم من فوقه ، وهكذا ينطلق تيار العرفان في الاتجاهين ومن أسفل إلى أعلى أحياناً ، عندما تقف المرأة مثلاً ، وترد رأي عمر في قضية الصداق .

ولا شك أن هذا السلم ، هو الذي أتاح للفكر الإسلامي الانطلاق ، من عصر الشيئية في عهد العصر الجاهلي ، للوصول إلى تلك القمم الشاخنة التي أشع منها العلم على العالم الذي كانت تخيم عليه الظلمات .

واليوم أرانا تبهرنا هذه القمم الشاخنة ونتيه في عالم الخيال حين تذكرها أقلام المستشرقين ، وإن نكرتها يعترينا مركب النقص ، وفي كلتا الحالتين تصب هذه الدراسات في روحنا حرماناً مزدوجاً ، لانستطيع التخلص منه إلا إذا تذكرنا السلم الذي وضعه المفهوم القرآني ليتسلقه الفكر الإنساني حتى يصل على درجاته إلى تلك الإنجازات العلمية التي تهين حتى اليوم على التقدم التكنولوجي ، مثل الحساب العشري أو الغباري ، والجبر ، والكيمياء وعدد من القوانين في عالم الكائنات العضوية ، والطبيعة ، والفلك ، وإذا تذكرنا هذا السلم فلنعلم أنه مازال تحت يد أو تحت قدم المجتمع الإسلامي متى أراد استخدامه من جديد ، وبحسبنا أن نقرر أن مساهمة الفكر الإسلامي في تنمية تراث الإنسانية العلمي ليست تقدر فحسب بإنجازات يقرأها أو ينفىها المستشرق ، حسب هواه بل تقدر بالتغيير الجذري الذي أحدثه المفهوم القرآني في المناخ العقلي والبناءات العقلية ، منذ كلمة (اقرأ) .

وبالتالي ، ربما وجب علينا أن نستخلص من هذا العرض نتيجة تحدد موقفنا من إنتاج المستشرقين ، فنقول أولاً ، إنه إنتاج لا يجوز نكران قيمته العلمية ، بل نراه أحياناً يستحق كل التقدير لما يتسم - في بعض أصنافه مثل ما خلفه سيديو أو غوستاف لوبون أو آسين بلاثيوس - بالإضافة إلى طابعه

العلمي ، بطابع أخلاقي ممتاز لا يمكن نكرانه كشهادة نزهة من طرف شهود نعرف قيمتهم كعلماء .

ولكننا نفعل جانباً أساسياً في الموضوع إذا لم نأخذ في حسابنا أن كل ما ينتجه العقل في هذا القرن العشرين الخاضع لمقاييس الفعالية ، لا يخلو من بعد عملي قد يستغل في ميدان السياسة والانتفاع حيث تصبح الأفكار ، ماسماً منها وما كان تافهاً ، مسخرة لتكون وسائل اقتضاض الضائر والعقول .

إن الكتب ، بغاليتها وتافهها ، تقع بمجرد خروجها من الطبع ، وتقع أحياناً دون أن يشعر أصحابها في أيدي أخصائيين يسخرونها للصراع الفكري ، فيصيرونها أدوات للمشغبة ، وللتحليل الأخلاقي ، أو مجرد أدوات إلفات وتلهية ، وما نلاحظه أن الكتاب الذي يتعلق بموضوعنا يصدر في عاصمة أوروبية في نفس الوقت مع ترجمته في عاصمة عربية .

ولا يبدو هذا التنسيق يلفت النظر حتى في البلاد التي تعاني آثار الصراع الفكري ، ودون أن تشعر هذه البلاد بالوسائل التي يستخدمها هذا الصراع ولا بأهدافه ، بل ولا بمعنى هذه الكلمة نفسها كأنها مجرد مفردة .

ولنختبر بهذا الصدد عقلاً متنوراً فسوف نراه يحوم حول جواب متردد مرتاب ، لا يستطيع صياغته بوضوح ، وإنما يتم : الصراع الفكري ؟ ... أه لعلمك تتحدثون عن الوجودية ، والماركسية ، والسريالية ؟

وإذا ما أبرزتم أكثر معنى سؤالكم ، وقلتم : لا ياسيدي بل أتحدث عن ماركسية لا صلة لها بماركس ، وإنما هي مجرد كلمات وشعارات تلقنها لشبابنا بعض سلطات ترى في الماركسية مجرد وسيلة للعمل ضد الإسلام ، كما أتحدث عن وجودية لا صلة لها بوجودنا على الإطلاق ، وعن سريالية لا تمت بصلة للفن ، وليست هذه الأشياء في الواقع إلا وسائل للتغفل في عقول النشئ الجديد ،

تستعملها من أجل هذا الغرض دوائر لا تؤمن بها من الناحية الفلسفية والفنية والاجتماعية .

إنني أتحدث مثلاً ، عن تلك الكتب من نوع (ديجست) التي توزع مجاناً أو بثمن بخس ، على الشباب كي تعينه بتواضع غناها على هضم الأفكار المعروضة لضيمه ..

ولكن هيهات ... هيهات أن يفقه هذا الحديث (الفكر المتنور) الذي يستع لكم ، إن على بصره لفشاوة ، ولستما ، أنتم وهو ، على نفس الصعيد ، فهو يعيش على الصعيد الفكري ، حيث نتلقى أفكار الغير بكل تقدير ، لأن الآراء والأذواق ليست موضوع نقاش ، حسب زعمهم ، وربما تكونون أنتم على الصعيد الأيديولوجي حيث يجب أن تطرح كل فكرة واردة تحت المجهر لينظر في شأنها ، لأن الفكرة قد لا تكون ، على هذا الصعيد ، مجرد فكرة ينظر فيها من الزاوية الفكرية أو الفنية فحسب ، أو بالنظر إلى نوايا صاحبها فقط ، ولكن ينظر فيها من حيث نوايا من يستخدمها .

وعلى العموم فإن من يستع إليكم لا يفهمكم لأن خالي الذهن من فكرة الصراع الفكري ، في العالم ، وعلى أكثر تقدير يشعر بوجود هذا الصراع في المجال الدولي بين الكتلتين الكبيرتين .

يجب إذن أن نذكر ، ولو كلمة ، على هذا المفهوم بالنسبة لموضوعنا ، حيث لا نعتبر إنتاج المستشرقين من زاوية ذاتية أصحابه ، من ناحية ميزات الفكرية ونواياهم ، بل من زاوية من يستخدم إنتاجهم لغايات خاصة في عالمنا نفسه ، لا في عالم بعيد أو خيالي .

فهذه الغايات التي عرفناها فيما سبق بـ (افتضاض الضمائر) يمكن تلخيصها

كما يلي : إن كل فراغ أيديولوجي لا تشغله أفكارنا ، ينتظر أفكاراً منافية ، معادية لنا .

فهذه هي القاعدة العامة ... والمتخصصون في الصراع الفكري يعرفونها كما يعرفون أبناءهم ، ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك أن أولئك الأخصائيين ليسوا مجرد مثقفين ، يبحثون عن الحقيقة ، لأنها حقيقة ، ولكنهم يبحثون عن جانب التطبيق منها في مجال المصلحة السياسية ، ولعلمهم إذن لا ينتظرون وقوع الفراغ الأيديولوجي لاحتلاله ، بل يصنعونه هم ، وربما يشغلونه مؤقتاً بأفكار سواهم حتى تنتهي ، في مرحلة أولى ، عملية فصلنا عن أفكارنا بتلك الأفكار الفاصلة الوسيطة .

أجل ، إن هذا المجال ليس المجال الذي يطبق فيه المبدأ المقرر تبعاً لخط مستقيم ، مثل الهندسة ، حيث النتيجة المنطقية تتبع مباشرةً التي قبلها ، فالصراع الفكري يجري فيه منطقاً الخاص ، تبعاً لخط ملتوٍ على العموم ، بحيث يقتضي الانتقال من مرحلة معينة إلى أخرى ، إلى مراحل وسيطة تفرض منعرجات ومنعطفات الطريق .

فالماركسية المزيفة مثلاً ، التي تلقن إلى الجناح اليساري من شبابنا ، ليست إلا مرحلة وسيطة ، تفصل طائفةً من شبابنا عن الجبهة الأيديولوجية الوطنية ، لأن المشرف على عملية الفصل ، لا يستطيع أن يقول لتلك الطائفة : نريد تخفيض حركة النمو في بلادكم ، والحد منها ، هل لكم أن تعينونا على تشويه واستنقاص الأفكار والمثل التي تدعم هذه الحركة^(١) ؟ إن قولاً كهذا يكون قطعاً ، صنفاً من الجنون والعبث لا تتصورهما في إبليس .

(١) وبأية طريقة لنفتح كتاب مضار الأيديولوجيات لـ R. Ruyer ص ٢٢ فنقرأ : « في كل مرة يراد فيها خلق نظام من القيم يكفي وصفه أو التكلم عنه بكلمات غير مناسبة » المؤلف . [ط . ف] .

ما يبقى عليه إلا أن يحمل هذه الطائفة على جسر من أفكار الغير ، ليعبر بهم إلى الضفة الأخرى حيث نجد عصابة من ماركسيين مزيفين ، وقوميين مصطنعين ، وأفراد مقنعين على وجوههم قناع الثورة .

وبهذه العملية الأولى تكون قد حصلت على نتيجة أولى ؛ أن وحدة الصف المعنوية قد انقسمت في الوطن في الوقت ذاته الذي هو في حاجة لها لمواجهة مشكلات الاستقلال الصعبة وذات الأهمية الكبرى .

حتى أن عدد هذه المشكلات ، عوض أن ينقص ، يتزايد بقدر ماتأتي العملية بنتائجها الفكرية لدى هذا الشباب ، وبتأثيرها الاجتماعية في المجتمع ، حتى يصبح هذا الشباب يلعب دور الفرملة عندما يضع عليه أخصائيو الصراع الفكري قدمهم ، ونقول قدمهم لأنهم ينزهون أيديهم أن يضعوها على هذه الأجهزة حتى لا تتسخ .

وربما تبدو هذه الاعتبارات دون صلة بموضوع المستشرقين ، نقول أجل لها صلة ، على شرط أن نتبصر في العملية بصورة شاملة ، لأنها في الوقت الذي نلاحظها من جانب الشباب الذي تحقن له حقنة من سيروم الكلاب المسعورة ، فينطلق يلهث في مجال الديماغوجية ، نراها تستمر في الناحية الأخرى حيث يصب نفس الأخصائيون في روح الجناح الآخر من شبابنا عقار النوم والسلوى من خالص إنتاج المستشرقين .

وهكذا تتم العملية على جناحي شبابنا ، الجناح المصاب بالشلل المضطرب والجناح المصاب بالشلل المسكن ، فالبعض يصيحون ويضطربون ، والآخرين يحملون في بلاد تتطلب النظام والجدية ، وتتطلب الضمير المتيقظ على الدوام لمواجهة مشكلات الاستقلال .

وعلى كل هكذا نرى الإنتاج الاستشرافي في دوره في إطار مانسميه الصراع الفكري .

والآن نتساءل : كيف يجب أن يكون عملنا الفكري في هذا الإطار ؟
فليسمح لنا أولاً ندخل في التفصيل في هذه السطور ، وأن نتقدم فحسب بالملاحظة العامة التي نراها تتردد ، عن حق ، في أحاديثنا اليوم بأن الاستقلال السياسي لا يكفي ولا يشفي إن لم يدعمه الاستقلال الاقتصادي .

فهذا صحيح .. إلا أنه يجب أن نضيف له أن المجتمع الذي لا يصنع أفكاره الرئيسية ، لا يمكنه على أية حال أن يصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكه ، ولا المنتجات الضرورية لتصنيعه ، ولن يمكن لمجتمع في عهد التشييد ، أن يتشيد بالأفكار المستوردة أو السلطة عليه من الخارج سواء كانت تمت إلى الاستشراف أو الشيوعية .

وإن في تجربة كوبا لأكبر دليل على ذلك فإنها تشق طريقها اليوم بالخبرة التي تكتسبها في التطبيق لا في الكتب .

فعلينا أن نكتسب خبرتنا كذلك ، أي أن نحدد نحن موضوعات تأملنا وألا نسلم بأن نتحدد لنا^(١) .

وبكلمة علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية ، واستقلالنا في ميدان الأفكار حتى نحقق بذلك استقلالنا الاقتصادي والسياسي .

(١) من واجبنا هنا أن نأسف لغياب جهد حقيقي في هذا المعنى ، جهد سليم وهادف ، ففي كل ما أنتج في بلدنا من مادة فكرية لا يوجد أي شيء يمكن أن يثير الحماس أو حتى شعوراً ما بالاحترام الحقيقي ماعدا بعض المؤلفات التقنية التي ينبغي علينا أن نحكم عليها على صعيد مختلف تماماً . [ط . ف] .

المصادر

الصفحة

- ٢٠٠ - ١ - مسرد الآيات القرآنية
- ٢٠٣ - ٢ - مسرد الأحاديث النبوية
- ٢٠٨ - ٣ - مسرد الأعلام (الأشخاص والدول والأمكنة)
- ٢١٥ - ٤ - مسرد المذاهب والجماعات والشعوب
- ٢٢٠ - ٥ - مسرد المعاهدات والمؤتمرات والمنظمات
- ٢٢٢ - ٦ - مسرد الكتب والمراجع والمصادر
- ٢٢٤ - ٧ - مسرد الموضوعات

١ - مسرد الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة ٢		
﴿ومنهم أमीون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى﴾ وإن هم إلا يظنون ﴿	٧٨	١٩٠
﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾	٢٥٦	١٥٤
سورة آل عمران ٣		
﴿فلم تحاجّون فيما ليس لكم به علم﴾	٦٦	١٩١
﴿هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجّون فيما ليس لكم به علم﴾	٦٦	١٩٠
﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾	١١٠	٨٤
﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾	١٤٤	١٨٩
﴿وشاورهم في الأمر﴾	١٥٩	١٥٦
سورة النساء ٤		
﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً تأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً﴾	٢٠	١٩٢
﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾	٥٨	١٥٥
﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر...﴾	٥٩	١٥٣
﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً، إلا المستضعفين من الرجال والنساء	٩٧-٩٩	١٤٧

الآية	رقمها	الصفحة
والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً، فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً ﴿		
سورة التوبة ٩		
﴿لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة ٤٢	١٢٩	
وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون ﴿		
﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله... ﴿	٦٠	١٥١
سورة الرعد ١٣		
﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴿	١١	١٤٨
سورة الإسراء ١٧		
﴿ولقد كرّمنا بني آدم ﴿	٧٠	١٤٦
سورة طه ٢٠		
﴿فمن ربكما يا موسى ﴿	٤٩	١٤١
﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴿	٥٠	١٤١
﴿قالوا آمنا برب هارون وموسى، قال آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر فلا تقطن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذاباً وأبقى ﴿	٧١-٧٠	١٤٢
سورة النور ٢٤		
﴿يا أيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا ٢٧	١٥٥	
على أهلها ﴿		
سورة القصص ٢٨		
﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ٨٣	١٤٧	
والعاقبة للمتقين ﴿		

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الزمر ٣٩		
﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾	٩	١٨٩
سورة الشورى ٤٢		
﴿وأمرهم شورى بينهم﴾	٣٨	١٥٦
سورة محمد ﷺ ٤٧		
﴿وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾	٣٨	١٣
سورة المنافقون ٦٣		
﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾	٨	١٤٧
سورة الملك ٦٧		
﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾	١٥	٥٤
سورة عبس ٨٠		
﴿أنا صببنا الماء صباً، ثم شققنا الأرض شقاً، فأنبتنا فيها حباً، وعنباً وقضباً، وزيتوناً ونخلًا، وحدائق غلباً، وفاكهة وأباً﴾	٣١-٢٥	١٩١
سورة البلد ٩٠		
﴿وهديناه النجدين، فلا اقتحم العقبة، وما أدريك ما العقبة، فك رقية...﴾	١٣-١٠	١٥١
سورة العلق ٩٦		
﴿اقرأ باسم ربك﴾	١	١٨٧

٢ - مسرد الأحاديث النبوية وتخريجها (٥)

الصفحة

«أ»

- حديث : « اطلبوا العلم ولو بالصين »^(١) .

١٩١

(٥) تفضل السادة الأفاضل أصحاب دار الفكر بدمشق بتقديم هذا (المُنشَد) لي للنظر فيه وتخريج ماورد فيه من الأحاديث ، فقامت بذلك حباً بهم وبدارهم صاحبة الفضل في نشر الكثير الكثير مما ينفع الناس من كتب التراث العريز وسواها من الدراسات المعاصرة ، والله أسأل أن ينفع بمبلي في هذا (المُنشَد) وبأعماله كلها ، وأن يجعلها مقبولة لديه يوم العرض عليه ، إنه تعالى خير مسؤول وأسرع مجيب ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .
دمشق في الثامن من ذي القعدة لعام ١٤١١ هـ .

عماد الأرنؤوط

(١) هو قطعة من حديث رواه السيهقي في (شعب الإيمان) (٢٥٤/٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه وتتمته : « ... فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم » ، وقال : هذا الحديث شبه مشهور وإسناده ضعيف ، وقد روي من أوجه كلها ضعيفة .
وذكره الحافظ ابن الجوزي في (الموضوعات) (٢١٥/١ - ٢١٦) وقال : هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ .
وذكره الحافظ السخاوي في (المقاصد الحسنة) رقم (١٢٥) وقال : ضعيف ، وزاد بل قال ابن حبان : إنه باطل لأصل له .
قلت : والشطر الثاني : « فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم » ذكره الحافظ السيوطي في (الدرر المنتثرة) ص (٩١ - ٩٢) وقال : في كل طرقة مقال ... وقال ابن عبد البر : روي من وحوه كلها معلولة ، ثم روى عن إسحاق بن راهويه أن في أسانيد مقالاً ، ولكن معناه صحيح ... وقال ابن أبي داود : سمعت أبي يقول : ليس في طلب العلم فريضة أصح من هذا . وقال الميزي : هذا الحديث روي من طرق تبلغ رتبة الحسن . وقال السيوطي في آخر كلامه عليه : أراد - والله أعلم - بالعلم : العلم العام الذي لا يسع البالغ العاقل جهله . وعلم ما يطرأ له خاصة ، أو أراد به فريضة على كل مسلم ، حتى يقوم به من فيه الكفاية .

الصفحة

- حديث : « إن الله اقتطع من أموال المسلمين الأغنياء نصيباً هو نصيب الفقراء ، لأن الفقراء لا يجوعون ولا يعرّون إلا بسبب الأغنياء »^(١).
- حديث : « أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثّار حتّى تُزهي ؟ - أي تحمّر - فقال : رأيت إذا منع الله الثّرة بم يستحل أحدكم مال أخيه »^(٢).
- حديث : « إنهم إخوانكم ، وضعهم الله تحت أيديكم ، فأطعموهم مما تأكلون ، واكسوهم مما تلبسون »^(٣).

(١) لم أره هذا اللفظ فيما بين يدي من المصادر والمراجع ولكن تشهد للشر الأول منه بصوص كثيرة من القرآن الكريم والسنة المطهرة ، منها قوله تعالى : ﴿ وفي أموالهم حق للسائل والمغترم ﴾ [الذّاريات ١٩] . وقوله تعالى : ﴿ خذْ مِنْ أَثْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة ١٠٣] . وأما الشر الثاني منه فلم أر له من التواهد فيما وقفت عليه من النصوص القرآنية والحديثية ، وقصبة الجوع والفري لها أسباب كثيرة :

منها أن الله عزّ وجلّ اقتضت حكمته أن يكون بين الباس فقراء وأغنياء ليقوم كل منهم بدوره في دوران عجلة الحياة على الأرض قال الله تعالى : ﴿ وَزَفَقْنَا نَفْسَهُمْ قُوَّةً بَعْضُ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُرْعِيّاً ﴾ [الزّحرف ٣٢] ولكن لو أخرج الأغنياء من المسلمين زكاة أموالهم وورعوها على الفقراء المحتاجين من المسلمين لأسهم ذلك إسهاماً كبيراً في تقليل عدد الفقراء إلى حد بعيد ، والله تعالى أسأل أن يلهما والمسلمين الصواب في القول والعمل .

(٢) رواه البخاري رقم (٢١٩٨) في البيوع : باب بيع النحل قبل أن يبدو صلاحها ، ومسلم رقم (١٥٣٤) في البيوع . باب النهي عن بيع الثّار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع ، ومالك في (الموطأ) (٦١٨/٢) : باب الهي عن بيع الثّار حتى يبدو صلاحها من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٣) رواه البخاري رقم (٣٠) في الإيما . باب المعاصي من أمر الحاهلية . . ومسلم رقم (١٦٦١) (٤٠) في الأيما : باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس ولا يكلفه ما يعلبه من حديث أبي در العفاري رضي الله عنه ولمطه عبد المحاري : « إخوانكم خولكم ، جعلهم الله تحت أيديكم . فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلموهم ما يعلبهم ، فإن كلفتموهم فأعينوهم »

الصفحة

- حديث : « أوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرقيق ، حتى ظننت أن الناس ١٥١
لا تستعبد ولا تستخدم »^(١) .

«ح»

- حديث : « حبر العلماء أفضل من دم الشهداء »^(٢) . ١٩١

«ع»

- حديث : « طَلَبَ الْعِلْمُ قَرِيضَةً عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ »^(٣) . ١٩٠

(١) لم أقف عليه فيما بين يدي من المصادر والمراجع هذا اللفظ ، ولعل المؤلف رحمه الله أورد من ذاكرته دون الرجوع إلى مصدر من المصادر المشهورة أو المعمورة ، والله أعلم .

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ فيما بين يدي من المصادر والمراجع لكن في معناه ما رواه الخطيب البغدادي في (تاريخه) (١٩٣/٢) من حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما « ورى حبر العلماء سدم الشهداء فزخخ عليهم » وذكره بهذا اللفظ أيضاً الحافظ ابن الحوزي في (العلل المتناهية) من رواية عبد الله بن عمر بن الخطاب ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، والنعمان بن بشير رضي الله عنهم وقال : هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ .

وذكره الحافظ السيوطي في (الدرر المنتثرة) ص (١١٧) وقال : قال الخطيب : وهو موضوع وفي معناه أيضاً ما رواه ابن عبد البر في (جامع بيان العلم وفضله) (٣١/١) والإمام العراقي في (إحياء علوم الدين) (٦/١) من حديث أبي الدرداء بسند ضعيف « يورن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء » وفي معناه أيضاً ما رواه ابن عبد البر في (جامع بيان العلم وفضله) (٣١/١) من حديث سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « للأنبياء على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة »

(٣) رواه ابن ماجة رقم (٢٢٤) في المقدمة باب فضل العلماء والحث على طلب العلم وابن عبد البر في (جامع بيان العلم وفضله) (٨/١ - ١٠) ، وذكره المدرسي في (الترهيب والترهيب) (٩٦/١) وصقعه . والسيوطي في (الدرر المنتثرة) ص (٩١ - ٩٢) وحسنه وقال في آخر ترجمته وقال المرتني : هذا الحديث روي من طرق تبلغ رتبة الحسن

قلت . وثمة الحديث عند ابن ماجة : « وواضع العلم عبد غير أهله كقفلد الحارير الجواهر واللؤلؤ والذهب . . . ولقطة » ومسألة « لم ترد في المصادر وإنما هي زيادة من بعض النسخ ولكن ما كان من العروس على الرجال في الترع فهو معروض على النساء أيضاً كما هو معلوم والله التوفيق

الصفحة

«ك»

- حديث : « كَانَ النَّبِيُّ ﷺ بَارِزاً لِلنَّاسِ يَوْمًا ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ : ١٣٥-١٣٦
ما الإيمان ؟ » ^(١) :

«م»

- حديث : « مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى
سَفِينَةٍ ... » ^(٢) .

- حديث : « مَنْ أَغْتَقَ رَقَبَةً أَغْتَقَ اللَّهُ بِكُلِّ عَضُوٍّ فِيهَا عَضُوءًا مِنْ أَعْضَائِهِ مِنْ
النَّارِ » ^(٣) .

- حديث : « مَنْ لَطَمَ مَمْلُوكَهُ أَوْ صَرَبَهُ ، فَكَفَّارَتُهُ أَنْ يُعْتِقَهُ » ^(٤) . ١٥١

«ن»

- حديث : « نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ التَّلْقِي ، وَأَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَايَةٍ » ^(٥) . ١٦٠

(١) رواه البخاري رقم (٥٠) في الإيمان : باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة ، ومسلم رقم (٩) و (١٠) في الإيمان : باب الإسلام والإيمان والإحسان ، وأبو داود رقم (٤٦٩٨) في السنّة : باب في القدر ، والنسائي (١٠١/٨) في الإيمان : باب صفة الإيمان والإسلام .

(٢) رواه البخاري رقم (٢٤٩٣) في الشركة : باب هل يقرع في القصة ؟ والاستهام فيه من حديث النعمان بن شير رضي الله عنه . و (٢٦٨٦) في الشهادات : باب القرعة في المشكلات .

(٣) رواه البخاري رقم (٦٧١٥) في الكفارات : باب قوله تعالى ﴿ أَوْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ ﴾ وأي الرقاب أذكى ؟ ومسلم رقم (١٥٠٩) (٢٢) في العتق : باب فصل العتق ، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) رواه مسلم رقم (١٦٥٧) في الأيمان : باب صحة المالك ، وكفارة من لطم عبده .

(٥) ذكر المؤلف رحمه الله هذا الحديث بالملغى . فالشطر الأول منه : « هَيَّ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ التَّلْقِي » هو اسم لباب عند البخاري في البيوع رقم (٧٢) . وجاء في : « فتح الباري بشرح صحيح البخاري » لابن حجر (٣٧٥/٤) في شرح لفظة التلقي مانصه : « ... وحد ابتداء التلقي عندهم الخروج من البلد ، والمعنى فيه أنهم إذا قدموا البلد أمكنهم - أي أهل البادية - معرفة السمر وطلب الحظ لأنفسهم ، فإن لم يفعلوا ذلك فهو تقصير منهم ، وأما إمكان معرفتهم ذلك دخول البلد فنادرة » .

وقال الإمام ابن الأثير في « النهاية » (٢٦٦/٤) مانصه : « هو أن يستقبل الحضريّ السدي قبل وصوله إلى =

الصفحة

«ي»

- حديث : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ ! إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ ، وَإِنَّ أَسْمَاءَكُمْ وَاحِدَةً ، كَلَّكُمْ لَأَدَمَ ١٥٢
وَأَدَمَ مِنْ تَرَابٍ »^(١) .

= البلد ، ويغدره بكساد مامعه كذباً ، ليشترى منه سلعته بالوكس ، وأقل من ثمن المثل ، وذلك تفريرٌ مُحَرَّمٌ ،
ولكن الشراء منعقد ، ثم إذا كذب وظهر الغبن ، ثبت الخيار للبائع ، وإن صدق ، فيه على مذهب الشافعي
خلاف .

وأما الشطرة الثانية : « وأن لا يبيع حاضر لباد » فهي قطعة من حديث رواه البخاري رقم (٢١٥٠) في
البيوع . باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل مُحفَل ، ومسلم رقم (١٥١٥) في البيوع : باب
تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، وانظر تمام الحديث
وتحريمه في « عمدة الأحكام » للحافظ عبد العلي المقدسي بتحقيقي ومراجعة والدي الحديث الشيخ عبد القادر
الأنباري حفظه الله تعالى .

(١) لم أقف عليه هذا اللفظ فيما بين يدي من المصادر والمراجع بهذا السياق ، ولكن لبعض فقراته ذكر في أحاديث
كثيرة صحيحة ، وبالله التوفيق .

٣ - مسرد الأعلام (الأشخاص والدول والأمكنة)

أتيئا = أثينه ٦٨ ، ٨٥ ، ١٣٤ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٠	« أ »
أحمد بن حنبل - الإمام ١٣٥	آدم ١٦٢
أحمد بن يحيى بن إسحاق = أبو الحسين الراوندي ١٨٦	آسيا ١٢٩
أحمد رضا ٤٨ ، ١٧٢ ، ١٨٠	آسين بلاثيوس ١٦٨ ، ١٩٣
أديسون ٥٥	إبراهيم - عليه السلام ٨٢
الأراضي المحتلة ١٧٩	إبليس ١٩٦
الأردن ١٧٩	ابن حزم ١٨٦
أرتميدس ٨٢	ابن خلدون ١٤ ، ١٥ ، ١٧٢
أرنست رينان - انظر: رينان	ابن الراوندي ١٨٦
أرنولد تويني ٣٩	ابن سعد ١٦١
إسبانيا ١٦٨	ابن سينا ٤٥
أسبرطة ١٣٤	ابن كثير ١٨٦
إسرائيل ٥٩ ، ١٧٨ ، ١٧٩	ابن لاوي اليهودي ١٨٦
إسكندر الأكبر ١٤٢	ابن النفيس - الطبيب ١٧٠
أصبهان ١٨٦	أبو ذر الغفاري ١٦٣
إفريقيا = إفريقية ٢٤ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١٢٩ ، ١٧٤ ، ١٧٨	أبو الفداء ١٦٨
إفريقيا الجنوبية ١٢٨	أبو موسى الأشعري ١٥٦
إفريقيا السوداء ١٧٤	أبو هريرة ١٣٦ ، ١٦٠
أفلاطون ١٥٠	أبو الوفاء ١٦٨
أفوجدرو ١٨٣	اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية = الاتحاد السوفياتي ٤٠ ، ٦٠ ، ٨٦ ، ١٠٧ ، ١٨٨
	الأترك ٤٨

ألمانيا ٤٠، ٤٢، ٥٣، ٧١، ٧٩، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧	البخاري- الإمام ١٣٥، ١٥٥
إمبراطورية إيفيان الرابع ٦٠	بدر ١٥٤
إمبراطورية روما= الإمبراطورية الرومانية ١٢،	براها ٦٠
١٣٨، ٦٨	برلين ٥٣
أمير علي ١٨١	بروسيا ٥٣
أميركا ١٤	بريجيف ١٧٤
إنجلترا= إنكلترا= إنكلترا ٣٣، ٤٠، ٥٠، ٩٧، ١٤٣	بسام البركة- الدكتور ١٠
المجلس ١٨١	بغداد ١٨٦
أندونيسيا ٣٧، ٥٧	البلاد الإسلامية ٤٩، ١٢٤، ١٢٧، ١٦٤، ١٦٩،
أنس بن مالك ١٦٠	١٧٤، ١٧٦
أنغلز ٤٩	البلاد الأوروبية ١٣٨
أنغولا ١٢٨	البلاد الشرقية ١٤٦
الإنكلتر= الإنكليزيون ٤٦، ١٠٨	البلاد العربية ٩٧، ١٧٥
أنهار إفريقيا ١٠٦	البلاد الغربية ١٤٦
الأهواز ١٨٦	بلاد ماوراء البحار ١٧٤
الأودار نيكين ١٠٧	البلاد المستعمرة ٩
أورسوس ١٤٠	البلدان الإفريقية ٤٠، ١٠٢
أوروبا ١٤، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٥٣، ٦١، ٨٥، ١٢١،	البلدان المتخلفة ٤٠، ٥٠، ٧٢، ٨٩
١٣٨، ١٣٩، ١٤٥، ١٥٨، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٥،	بلدان المغرب العربي ٢٢
١٨٤، ١٨١	البلدان المنخفضة- انظر هولندا
أوروبا الغربية ٤٠، ٩٤	البلدان النامية ٣٨، ٣٩، ٥٠، ٨٠
إيرلندا ٣٣	بلوا ٤٢
إيطاليا ٤٠، ٥٠	بن باديس ٢٢
إيفيان الرابع ٦٠	بن بله ١١٧، ١١٩، ١٢٤
إيقوسيا ٤٢	بن نبي ٣٢، ٣٨، ٣٩، ٥١، ٧٠، ٩٣، ١٠٦، ١٧٣
إيلات ١٧٩	وإنظر: مالك بن نبي
« ب »	بوخار ١٥
باريس ٧٣، ١٠٢، ١٢٨، ١٧٥	بول فاليري ١٢٢
ناندونغ ٣٨، ٧٠، ٩٤	بومرداس- قرية ١١٥، ١١٦
بيرسن ١٠٨	بيت المقدس ١٥٥

الجمهورية الصينية ٨١ وانظر الصين

جوزيف ماري جكار ٤٤

جولدتسيهر ١٦٧

جوينبلين ١٤٠

جيب - المشرق ١٢٥ ، ١٢٧

جيزو - المؤرخ ١٣٨

جيش نابليون ١٢٨

جيس وات ٤٢

؛ "ح"

حافظ إبراهيم ٥٣

الحبشة ٤٨

الحكومة الجزائرية ٧٥

الحكومة الفرنسية ٢١

حكومة فيشي ٧٥

حلب ٤٨

"خ"

خالد الأمير ٧٤

خروتشوف ٦٠

الخلفاء الراشدون ١٥٠

الخليل بن أحمد الفراهدي ١٩١

"د"

دار الفكر بدمشق ٣٣ ، ٧

دانتي ٤٤

الدلتا - مستنقعات ٥٩

دلهي ٤٦

دمشق ٧ ، ٦٦٣

دنيس بايان ٤٢ ، ٨٢

دوزوي ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٨٠

دوسلان ١٧٢

بيلدونجس فيليستر ٥١

"ت"

تركيا ٤٧

الترمذي - الإمام ١٣٥

توما الإكويني - القديس ٤٥ ، ١٢٦

توماس الأكوييني ١٦٧ ، ١٦٩

توماس - القديس ١٢٦

تونس ٥٠ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧

تويني ١٥ ، ٣٢ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٨

"ث"

ثوستراد موسى ١٨٥

"ج"

ج . أوتيجاجسييت ٥١

جامعة عليكرة ١٧٠ ، ١٧١

الجامعة الكاثوليكية ١٧٤

جان جاك روسو ١٣٧

جبريل ١٥١

جربر دوربياك ١٦٧

الجزائر - الجزائر العاصمة ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٣ ، ١٥ ،

١٦ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٣ ،

٣٤ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ،

٦٥ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٦ ، ٨٧ ،

٨٩ ، ٩١ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١١٣ ،

١١٣ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٣ ،

١٢٤ ، ١٢٩ ، ١٧٥

الجزر البريطانية ٤٧

جمال الدين الأفغاني ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ١٧١

جمال عبد الناصر ٩٧

الجمهورية الجزائرية ٢٢

- الدول الاستعمارية ١٣٣
الدول الإسلامية ١٧٨
الدول الإفريقية الآسيوية ١٤٤
الدول الحديثة ١٢
الدول الرأسمالية ١٧٤
دول الشرق ١٧٤
الدولة البروسية ١٠٦
الدولة الموحدية ٧٠
دونيس بيبان ١٨٤
دويلة إسرائيل ١٧٨
الدويلة الصهيونية ١٧٨
دي غول ٩٨
ديكارت ١٨١، ١٨٤، ١٨٥
ديوفانت ١٨٣
- « ر »
راوند ١٨٦
الرباط ١١٧
رسل المسيح ١٢٦
رسول الله = محمد = النبي ﷺ ١٣، ٨٥، ١٢٩،
١٣٥، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦،
١٥٨، ١٦٠، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩
- روبسبير ١٤٠
روسيا القيصرية ١٤٢
روما ٣٣، ٦٨، ١٠١، ١٠٤
رينان ٤٨، ٧٧، ٧٨
رينه ماير ٢٢
رينو ١٦٨
- « ز »
زرادشت ١١٤
- الزركلي ١٨٦
زنجبار ٤٨
زياد بن النظر ١٩٢
زيد بن ثابت ١٨٨
زيغريد هونكه ١٧٦
- « س »
الساحة المحصنة (الغالية) ١٠٤
ستالين ١٣٩
سلاد ١٠٨
سيدنيو-المشرق ١٦٨، ١٦٩، ١٩٣
سيناء ١٧٩
- « ش »
شاخه - الدكتور ١٠٢
شارل العاشر ٦١
شينجلر ١٥، ١١٤
الشرق ١٤٥
شكيب أرسلان ٤٨
الشمال الإفريقي ١٦٣
شيشرون ١٠٦، ١١٠
- « ص »
الصخرة السوداء ١١٥
صفين ١٥٢، ١٦٢، ١٦٣
الصين ١٣، ٨١، ١٤٥، ١٤٦، ١٧٤
الصين الشعبية ١٤٨
- « ط »
طرابلس ٢٣، ٦٢، ٨٣، ١٠٣، ١١٥
طرابلس - لبنان ٥، ١٠
طنطاوي جوهري ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢
طه حسين ١٦٨

« ف »

فانون ١٠٩
فاليري جيسكار ديستان ١٧٤
فخته ١١٤ ، ١٠٧
فرانز فانون ١٠٨
فرنسجيتوريكس - القائد ١٠٤
فرعون ١٤٢ ، ١٤١
فرنسا ٤٠ ، ٥٠ ، ٨٧ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣
فريدريك جيوم الثاني ١٠٦
فريد وجوي ١٨٠ ، ١٨٣
فيتنام ١٤
فيشي ٧٥
فيكتور هوجو ١٤٠ ، ١٤١

« ق »

القارة الإفريقية ١٢٨
القاهرة ١١٦
قسنطينة ٦٥ ، ١١٨
قصر الخضراء بدمشق ١٦٣
القمر ١٢

« ك »

كاترين دي مديشي - الملكة ١٨٥
كارل ماركس ١٢١ وانظر: ماركس
كاره دوفو ١٦٧
كيلنغ ٩٧
كريستوف كولومب ٤٢
الكعبة المشرفة ٢٨
الكلدانيون ٨٣
كلفان ١٨١

الطيب الشريف ٧ ، ١٠

« ع »

عبد الرحمن بن عمار ١٦
عبد الرحمن الكواكبي ٤٨
عبد العزيز خالدي - الدكتور ٢١ ، ٢٥
عبد القادر - الأمير ١٩
عثمان بن عفان - الخليفة ١٨٧
علي بن أبي طالب - الخليفة ١٩٢
عليكرة ١٧٠ ، ١٧١
عمار بن ياسر ١٠٧
عمر بن الخطاب - الخليفة ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ،
١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦١ ،
١٦٢ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣

عمر بن عيسى ٧ ، ١٦

عمر مسقاوي - المحامي ٧ ، ١٠ ، ١١

« غ »

غاغارين ١٠٧
غالقاني ٥٥
غاليه ٤٤ ، ١٨٥
غاندي ١٠٨
الغرب ١٣ ، ١٤ ، ٣٩ ، ٤٨ ، ٥٢ ، ١٢١ ، ١٤٢ ،
١٧٠ ، ١٨٠
غروسيه - الدكتور ٣٢
غرينوك ٤٢
غليوم الثاني ٥٣
غوبينو ٧٧
غوتنبيرغ = يوهان غرغلايتس ٤١
غوستاف لويون ١٢٨ ، ١٦٩ ، ١٨٠ ، ١٩٣

ماركس ٤٩، ٦٠، ٩٦، ١٠٠، ١٨١، ١٩٤	الكنائس القوطية ٦٠
ماسيس ٣٩	كوبا ١٩٨
مالرو ١٢٩	كونفوشيوس ٨٠
مالك بن نبي ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٣، ١٥، ١٦،	كولن ولسن ٩٥
١٩، ٣١ وانظر: بن نبي	كوماني - الإمبراطور ٥٢
مالينوفسكي ٨٠	كهف علي بابا ٢١
المأمون ١٨٦	كيسرلنج ١٤٥
الحكمة الشرعية في طرابلس - لبنان ٥	كيوتو ٥٢
محمد ﷺ - انظر: رسول الله	« ل »
محمد عبده - الشيخ ٤٦، ٤٨، ٦١	لالاند ٩٩
محمود شاكرا ١٦١	لامانس - الأب ١٦٨
المدينة المنورة ١٢٣، ١٩١	لبنان ٥
مرجليوث - المشرق ١٦٨	لندن ١٠٢
المساجد الإسلامية ٦٠	لوثر ١٨١
مسالين - الإمبراطورة ٨٦	لوفان ١٧٤
مسجد عمر بن الخطاب بيت المقدس ١٥٥	لوكتو ٤٦
مسلم - الإمام ١٣٥	لوكريس ١٢١
المسيح - عليه السلام ١٢٦	لويس برتراند ٧٧
مصر ٤٨، ٥٠	لويس الرابع عشر ١٢٨
مصطفى صادق الرافعي ١٦٨	لويس السادس عشر - الملك ١٣٩
معاوية ١٦٣	ليبيريا ٣٧
المغرب ٢٤	ليبيا ٥٠
المغرب العربي ٢٢، ٩٦	ليست ٨٢
مكة المكرمة ٤٩، ١٨٦	ليسنكو ١٨٨
مكتبة النهضة الجزائرية ٧، ٢٢	لينين ٤٠، ٤٩، ١٤٥، ١٨١
مكسيم رودنسون ١٨٠	ليون ٤٤
مهنوتز يروت ١١٤	ليونارد دي فانشي ٤٤، ٤٥
الموالي ٧٨	« م »
موتسو هيتو ٥٢	مارتن لوثر ١٢١ وانظر: لوثر
الموحدون ٥١	المارسيلية ١٠٨

« هـ »

هارون ١٤٢
هتلر ٧٧
هردر ١٥
الهند ٣٣، ٤٦، ١٠٨، ١٧٠
هولندة = البلدان المنخفضة ٤٠، ٥٣

« و »

وات ٤٣، ١٨٤
الولايات المتحدة ٣٧ وانظر: أمريكا
وليام هارفي ١٧٠
وهران ١٠٣

« ي »

اليابان ٣٨، ٤٠، ٥٢، ٥٣، ٥٤
يسوع ٦٠
يعقوب ١٨٢
الين ٣٣
اليهود ٧٦، ١٩٠
يهوه ٦٠
يوتوبيا ١٢٨
يوسف زيروت ١٢٠
يوليوس قيصر ١٠٤
اليونان ٣٣
يوهان غزفلايس - انظر غوتنبيرغ
يوهان فوست ٤١

موسكو ١٠٧، ١٢٨

موسى - عليه السلام ٥٩، ١٤١، ١٤٢
مونتسيكو ٣٢، ١٣٨
ميانس ٤١
الميجي ٥٢
الميكادو ٥٢
ميكال أنج ٤٤

« ن »

نابليون ١٢٨، ١٤٣
نانا صهيب ٤٦
نانت ٤٢
ن برديف ٦٠
النبي ﷺ - انظر: رسول الله
نجلان - الوالي ٢٢
نصف الكرة الجنوبي ٣٨، ٧٠
نصف الكرة الشمالي ٣٨، ٤١
نهر القولفا ١٠٧
النهران ١٩٣
نور الدين بوقروح ٧، ٩، ١٧
نورمبورغ ٧٥، ٧٦
نيتشه ١٤، ٥١، ٨٠، ١٠٧
النيل ٥٩
نيوتن ٨٢

٤ - مسرد المذاهب والجماعات والشعوب

« أ »	« ب »
الأجيال الجزائرية ١٢٩	الباحثون الأوروبيون ١٧٠
الاستشراق ١٦٩، ١٨٢، ١٩٨	البربرية ١٧٧، ١٧٨
الاستعمار ٢١، ٢٢، ٢٣، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٨، ٧٠، ٧٧، ١٠١، ١٠٣، ١١٢، ١١٣، ١١٦، ١٢٦، ١٣٣، ١٧٣، ١٧٧، ١٧٨	بركليس ١٣٤
الإسلام ١٢٢، ١٢٤، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٤، ١٨٠، ١٨٢	البعثية ١٧٧، ١٧٨
١٩٤، ١٨٦، ١٨٥	البنائية ١٥
الإسلامية ٦٠	البنية القاعدية ١٢٤
الاشتراكية ٩٣، ٩٤، ١٢١، ١٢٤، ١٥٨	البوذية ٦٠
الإصلاح الجزائري ٤٨	البوليتيك = احترام الدجل السياسي ٩٦
الإفريقية ١٧٧	« ت »
الإقطاعيون ١٤٠	التايكون - انظر الشوغون
الإلحاد ١٢٤	تجربة كوبا ١٩٨
الأمم الغربية ١٣٣	تجمع الثوريين ١٠٨
الأمة العربية ١٧٩	التراث الإسلامي ١٣٣
الأنصار ١٥٤	التقدم التكنولوجي ١٨٢
الأوروبيون ١٧٠	تمرد السيباي ٤٦
الأيديولوجيات العربية في محضر الغرب ١٨٠، ١٨١	التوزيع ١٢٥ - ١٢٦
	« ث »
	الثقافة الإسلامية ٨٤
	الثقافة الغربية ١٧١
	الثورة الإسلامية ١٥٤
	ثورة أكتوبر ١٣٩

« خ »

الخدم ١٤٠
خط موريس ١١٥
الحلفاء الراشدون ١٦٢

« د »

الدجل السياسي ٢٢
الدولية ١٠٨
ديانة توما ١٠٦
الديمقراطية ٩٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٧،
١٣٩، ١٤١، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩،
١٥٠، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٤، ١٧٥
ديمقراطية أثينا ١٤٩، ١٥٠
الديمقراطية الإسلامية ١٤٨، ١٥٠، ١٥٣، ١٦٠،
١٦١

الديمقراطية الجديدة ١٤٥، ١٤٨
الديمقراطية الشعبية ١٤٥
الديمقراطية العلمانية (الملائكية) ١٤٨، ١٤٩
الديمقراطية الغربية ١٣٨، ١٤٥

« ر »

الروح الديمقراطية الإسلامية ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤
الرومان ٣٢، ١٨٠
الرومانسية المتفائلة ١٠

« ز »

الزحف الثقافي الغربي ١٧٠
الزنادقة ١٨٦

« س »

الستاقوقيين ١٠٧
السريالية ١٩٤
السوفيات ٤٠

الثورة الجزائرية ٦٢، ٨٢

الثورة الروسية ١٤٥
الثورة الفرنسية ١٢٨، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩،
١٤٠، ١٤٥، ١٥٤، ١٥٧

« ج »

الجرمانية ١٢٨
الجزائريون ٢٤
الجمالية الإيطالية ٦١
الجماهير المسلمة ١٧٦
الجنود الهنود ٤٦
الجيش الإنكليزي-الجيش البريطاني ٤٦
جيش التحرير الوطني ١١٦
الجيل اليوناني المعاصر ١٥٠

« ح »

حركة الإصلاح ٤٦، ١٣٨، ١٨١
الحركة الإصلاحية ٧٣
حركة الأفكار ١٧٤
الحركة الدينية للتنهضة ٦١
الحركة المصرية التجديدية ٧٣
حركة النهضة ٤٦، ١٣٨، ١٦٧، ١٦٩
الحركة الوطنية ٧٥
حضارة إسرائيل ٥٩
الحضارة الإسلامية ٨، ٤٩، ١٦٧، ١٧١، ١٧٢،
١٧٣، ١٧٦
الحضارة الغربية ٨، ٤٦، ١٣٣، ١٦٩، ١٧٩، ١٨٠
الحضارة المصرية ٥٨، ٥٩
الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية ١١٤،
١١٥-١١٦، ١١٨، ١٢٠، ١٣٧
الحلفاء ٣١

عالم القرن العشرين ٣٤	« ش »
العالم الكادح ٣٦	شعب أثينة ١٣٤
العالم المعاصر ٣٨	الشعب الألماني ٧١
العبرية الغريبو ١٢١	الشعب الإنجليزي ١٤٤
العرب ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢	الشعب الجزائري ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٤ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،
العروبة ١٢٢ ، ١٢٤	١٠٨ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٢ ،
العصر الجاهلي ١٩٣	١٢٩
العصر الحديث ٥٣	الشعب اليوناني ١٤٩
العقلانية الفرنسية ٦١	الشعوب الآرية ٨٥
العلماء المسلمون ١٧٠	الشعوب الإسلامية ١٣٣
العلمانية ١٨٠	الشعوب الإفريقية الآسيوية ١٣٣
عهد الاستعمار ٤٢	الشعوب السامية ٨٥
العهد الاستعماري ١٠٤	الشوغون ٥٢
عهد الإصلاح ٤٢	الشيوعية ٤٠ ، ١٢٨ ، ١٧٣ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٩٨
العهد الإغريقي والروماني ١٨٣	« ص »
عهد بيسان ١٨٤	الصراع الفكري ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨١ ، ١٩٤ ،
العهد الديمقراطي الإسلامي ١٦٢	١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨
عهد الرأسمالية ٤٢	الصليبية ١٢٨
عهد القرون الوسطى ٥٣	« ض »
العهد القيصري ١٣٩	الضمير الإسلامي ١٨٩
عهد النهضة ٤٢ ، ٨٥	« ع »
العهد الموحدى ١٣٥	العالم الاستعماري ٨
« ف »	العالم الإسلامي ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ،
العاتيكال ١٠١	٥٤ ، ٥٧ ، ١٢٤ ، ١٦٢ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٣ ،
الفدائيون الفلسطينيون ١٧٩	١٧٤ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨١
الفراغ الثقافي ٧٣	العالم الثالث ٨ ، ١٣ ، ٣١
الفكر الإسلامي ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧١ ،	العالم العربي ٢٤ ، ١٧٤
١٧١ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩١ ،	العالم الغربي ١٣٣ ، ١٦٧
١٩٣	العالم الغربي المعاصر ١٠
الفكر الإسلامي الحديث ١٦٥	

- الفكر الأوروبي ١٨٤، ٦١
 الفكر الأوروبي المعاصر ٦١
 فكر بن بني ٨، ٩، ١٠
 الفكر الجزائري ١٥
 فكر الشيئية ٥١
 الفكر الغربي ٢٢
 الفكرة الإسلامية ١٨٩
 فكرة الشيخ بن باديس ٢٢
- « ق »
 القابلية للاستثمار ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٤٨
 القبائل الأسترالية ١٢
 القرون الوسطى ٣٤
 قضية الأفكار ١٧٩
 القوميون ١٩٧
 قيم الحضارة الغربية ١٧٠
 القيم الجمالية ٨٥
 القيمة الأخلاقية ٨٦
 القيمة الجمالية ٨٦
- « ل »
 اللوثرية ١٢١
 الليبرالية ١٧٣
- « م »
 المادية ٤٨، ١٢١
 الماركسية ٦٠، ٦١، ١٩٤، ١٩٦
 الماركسيون ١٩٧
 المبدأ الإنجيلي ٦١
 المجتمع الأنثي ٩٦
 المجتمع الإسلامي ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٦١، ٧٠، ١٠٧،
 ١١٣، ١٢٥، ١٥٠، ١٦٠، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠،
 ١٧١، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٣، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٧
- ١٧١، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٣،
 ١٨٥-١٨٦، ١٨٧، ١٩٣
 المجتمع الاشتراكي ٤٩
 المجتمع الأوروبي ١٨٥
 المجتمع الجزائري ١١٣، ١١٤
 المجتمع الرأسمالي ٤٩
 المجتمع الروماني ١٠٤
 المجتمع الصيني ١١١
 المجتمع العربي الجاهلي ١١١
 المجتمع الغالي ١٠٤
 المجتمع الغربي ٤٤، ٤٥، ٤٩، ١٣٨
 مجتمع فوق القومية ٣٩
 مجتمع القرون الوسطى ٤٤
 مجتمع ما بعد الموحدين ١٨٢
 مجتمع ما قبل ديكرت ١٨٥
 المجتمع المتحضر ٦٧، ٨٤
 المجتمع المتخلف ٤٣، ٦٧
 المجتمع المذود ١١١
 المجتمع المسيحي ١١٢
 المجتمع النامي ٤٣، ٤٤
 المجتمع الهندي ١١١
 المجتمعات الإنسانية ١٨٨
 المجتمعات البدائية ٧٠
 المجتمعات النامية ٣٥، ٦٧، ٨٨
 مجمع روما ١٠١
 المجموعة اليهودية الجزائرية ٧٥
 المرابطون ١٦٣
 المرابطية ٤٨
 المرتقة ٢٤
 المستشرقون ٨، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٨٠،
 ١٨٣، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٧

النظرية العلمية للثقافة - مالىونفسكي ٨٠	المستشرقون العربيون ١٦٩
النظرية النسبية ٥٥	المسيحية ٦٠، ٦١، ١٠١، ١٧٤
نظريات توينبي ٥٨	المسيحيون ١٢٦
النظام الأرستقراطي ١٣٤	المسيرون الصينيون ١١٢
النظام الإسلامي ١٦٢	مشكلة الأفكار ١٢٤
النظام الإقطاعي ٥٢	مشكلة الثقافة ٦٧، ٦٩
النظام الديمقراطي ١٣٧	المصطلحات البافلوفية ١٠٩
النظام الصيني ١١١	المعسكر الشرقي ٩٤
النظم الاشتراكية ٢٤	مفترسو الأفكار ٩٦
النهضة الإسلامية ٤٥، ٥٠، ٦١، ١٢٣، ١٦٧، ١٧١	المفكرون العرب ١٧٨
النهضة الجزائرية ٣٤	الموالي الإقطاعيون ٥٢
نهضة العالم الإسلامي ٥٢، ٥٧	الموحدون ٢٢، ٣٤، ١٦٣، ١٧٢، ١٨٢
نهضة العالم العربي ١٧٤	الموسوية ٦٠
النهضة اليابانية ٥٢	ميثاق طرابلس ٦٢
	الميكياقيلية ١٠٣
« هـ »	« ن »
الهندوسية ٦٠	الناشورية ٤٨
« و »	ندوة مالك بن نبي ٥
الوجودية ١٩٤	نزعات الدروشة المرابطية ٨٦
« ي »	النزعة الكاثوليكية ١٢١
اليوتوبيا ١٢٨	النزعة المرابطية ٣٣، ٧٣
اليونان ١٨٠	النساء الجزائريات ١٠٥، ١١٩
	النظرية الثورية الجزائرية ١٠٩

٥ - مسرد المعاهدات والمؤتمرات والمنظمات

حرب ٥ يونيو (١٩٦٧) ١٧٧	« أ »
الحرب الروسية - اليابانية ٥٢	اتفاقيات إيفيان ١١٦
حرب السباي ١٧٠	الاجتياح الإسرائيلي ١٠
الحرب الصينية - اليابانية ٥٢	أحداث يونيو (١٩٦٧) ١٧٨
الحرب العالمية الأولى ٣٤، ٥٣، ١٧٢، ١٧٧	« ب »
الحرب العالمية الثالثة ٩٣	برنامج طرابلس ٢٣، ٨٢ - ٨٣، ٩٧، ١٠٣، ١١٥، ١١٩
الحرب العالمية الثانية ٣٦، ١٧٨	« ت »
الحربان العالميتان ٩٣	التقدم التكنولوجي ١٩٣
الحروب الصليبية ٤٢	تمرد السبائي ٤٦
حوادث وهران ١٠٣	التوافق الدولي ١٠
« ش »	« ث »
التساب الجرائري المتقف ٩	ثورة أول نوفمبر ٥٠
شباب العالم الثالث ١٣	ثورة تركيا الفتاة ٤٧
الشباب الغاضب ١٤	ثورة الجماهير ٥١
التساب المسلم العربي ١٣	« ج »
« ع »	الجهة الأيديولوجية الوطنية ١٩٦
عام الرمادة ١٢٣	جهة التحرير الوطني ٢٣، ١٢٨
« ف »	« ح »
فاجعة سياء ١٧٩	حجة الوداع ١٥٢
« م »	حرب بيلوبونيز ١٣٤
مجالس مندوبي العمال والفلاحين والجنود ٤٠	
مشور نانت ٤٢	

« هـ »

هزيمة ٥ حزيران (يونيو) ١٩٦٧ م ١٧٨

« و »

واقعة صفين ١٦٢ وانظر يوم صفين

وصية عمر- الخليفة ١٥٦

« ي »

يوم بدر ١٥٤

يوم صفين ١٥٢

يوم النهروان ١٩٢

مؤتمر باندونغ ٢٨، ٧٠

مؤتمر جبهة التحرير الوطني ٢٣

مؤتمر الشمال- الجنوب ٣٨

مؤتمر الطلبة الجزائريين ٩٥، ٩٧

مؤتمر العمال الجزائريين ١٧٥

الموثق الوطني ١٢٣

موقعة أليزيا ١٠٤

« ن »

نادي الطلبة المغاربة ١٣١

٦ - مسرد الكتب والمراجع والمصادر

- « أ »
آفاق التاريخ العالمي - شبنجلر ١١٤
آفاق جزائرية ٨، ١٠، ٢٥
الأعلام للزركلي ١٨٦
ألف ليلة وليلة ١٧٢، ١٧٦، ١٧٨
الإفلاس الأخلاقي للسياسة الغربية في الشرق -
أحمد رضا ٤٨
أم القرى - عبد الرحمن الكواكبي ٤٨
الأمل - ديفول ٩٨
إنتاج المشرقين ٨، ٧
أوروبا - جيزو ١٢٨
- « ت »
تاريخ حرب بيلوونيز ١٣٤
تأملات - بن نبي ١٣١
تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم -
مونتسيكو ٣٢
التحليل الطبقي لأوروبا - ك - ل - ١٤٥
تمرد الجماهير - جاسيت أورتكفاسي ١٧٨
- « ج »
جريدة الشعب الفرنسية ٩١
- « د »
الدامغ للقرآن ١٨٦
دراسات تاريخية - أ. تويني ٣٢
- « ر »
الديمقراطية في الإسلام ٧، ٨
رسالة ابن النجيلة ١٨٦
روح الإسلام - أمير علي ١٨١
روح الشرائع ١١٠
روح القوانين - مونتسيكو ١٣٨
- « ش »
شروط النهضة ٢٣، ٢٥، ٣١، ٥٨، ١٢٥
شروط النهضة الجزائرية ٢٨
شمس الله تشرق على الغرب ١٧٦
- « ص »
الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ٨٧
- « ط »
طبائع الاستبداد - عبد الرحمن الكواكبي ٤٨
طبقات ابن سعد ١٦١
- « ع »
المعين - الخليل بن أحمد الفراهيدي ١٩١
- « غ »
الغرب وقدره - تويني ٣١
- « ف »
فكرة الإفريقية الآسيوية ٧٠

ملاحظات ودراسات حول الإسلام في إفريقيا

السوداء ١٧٤

منايع واتجاهات الشيوعية الروسية - ن برديف

٦٠

موازنة التاريخ - د. غروسيه ٣٢

« ن »

نظرات من العالم المعاصر - بول فاليري ١٢٢

النظرية العلمية للثقافة - مالتوفسكي ٨٠

« و »

وجهة العالم الإسلامي ١٢٥، ٩٣، ٤٧، ٣٣، ٣٢

« ق »

القضايا الكبرى ١٦، ٨، ٧

« م »

مجلة الأزمنة المصرية - الاتحاد السوفياتي ٨٦

مذكرات شاهد القرن ١٧٢

مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ٩

مشكلة الثقافة ٦٥، ٧٢، ٧٤، ٧٩، ٨٨

مشكلة الحضارة ٩، ٢٩

مشكلة المفهومية ٩١، ٩٤

مضار الأيديولوجيات ١٩٦

مقدمة ابن خلدون ١٧٢

٧ - مسرد الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	تعريف
٧	هذا الكتاب
١١	مقدمة الطبعة الفرنسية
١٩	الإهداء
٢١	مقدمة
٢٧	توطئة
٢٩	١ - مشكلة الحضارة
٦٥	٢ - مشكلة الثقافة
٩١	٣ - مشكلة المفهومية
١٣١	٤ - الديمقراطية في الإسلام
١٦٥	٥ - إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث
١٩٩	المسارد :
٢٠٠	١ - مسرد الآيات القرآنية
٢٠٣	٢ - مسرد الأحاديث النبوية
٢٠٨	٣ - مسرد الأعلام (الأشخاص والدول والأمكنة)
٢١٥	٤ - مسرد المذاهب والجماعات والشعوب
٢٢٠	٥ - مسرد المعاهدات والمؤتمرات والمنظمات
٢٢٢	٦ - مسرد الكتب والمراجع والمصادر
٢٢٤	٧ - مسرد الموضوعات



مالك بن نبيّ

ولد عام ١٩٠٥ في مدينة قسنطينة في الجزائر .

انتقل بعد إتمام دراسته الثانوية إلى باريس حيث تخرج عام ١٩٣٥ مهندساً كهربائياً .

اتجه منذ نشأته نحو تحليل الأحداث التي كانت تحيط به . وقد أعطته ثقافته المنهجية قدرة على إبراز مشكلة العالم المتخلف باعتبارها قضية حضارة أولاً وقبل كل شيء . فوضع كتبه جميعها تحت عنوان (مشكلات الحضارة) .

في باريس أصدر بالفرنسية : الظاهرة القرآنية ، لبيك ، شروط النهضة ، وجهة العالم الإسلامي ، الفكرة الأفريقية الآسيوية ؛ بمناسبة انعقاد مؤتمر باندونج .

في عام ١٩٥٦ لجأ إلى القاهرة وقد طبعت له وزارة الإعلام في القاهرة بالفرنسية كتابه (الفكرة الأفريقية الآسيوية) .

اتجه في القاهرة بعد اتصاله بالعديد من الطلاب إلى ترجمة كتبه إلى العربية ، ثم أصدر بقية كتبه بالعربية بعد ترجمة بعضها وكتابة بعضها الآخر بالعربية مباشرة .

انتقل إلى الجزائر عام ١٩٦٣ حيث عين مديراً عاماً للتعليم العالي ، وأصدر في الجزائر : آفاق جزائرية ، يوميات شاهد للقرن ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، المسلم في عالم الاقتصاد .

في عام ١٩٦٧ استقال من منصبه وتفرغ للعمل الفكري وتنظيم ندوات فكرية .

توفي في ١٩٧٣/١٠/٣١ في الجزائر .

